


LIBRARY OF PRINCETON
NOV 6 2006
THEOLOGICAL SEMINARY

III

luminar

revista de orientación dinámica



Director: *PEDRO GRINGOIRE*

VERANO DE 1939

3

luminar

Revista de Orientación Dinámica

VOL. III. VERANO 1939 NUM. 3

Director-Gerente: PEDRO GRINGOIRE Apartado 97 bis. - MEXICO, D. F.

SUMARIO

Esta Revista se publica trimestralmente.—El Director es el único responsable de la publicación.—El contenido de cada artículo es de exclusiva responsabilidad del autor.—Las colaboraciones especiales van firmadas en facsímil.—Las inserciones son inéditas en español y debidamente autorizadas.—Propiedad literaria asegurada.—Copyrights. PRECIOS: **México:** Suelto, $ 1.00; un año, $ 4.00; número del año anterior, $ 2.50. **Extranjero:** Suelto, 0.30; un año, $ 1.20; número del año anterior, 0.75 (oro americano o equivalente). Pagos por adelantado.

LEED, NO PARA CONTRADECIR Y REFUTAR, TAMPOCO PARA CREER Y ACEPTAR SIN DISCERNIMIENTO, NI PARA HALLAR MOTIVO DE PALABRAS Y DISCURSO, SINO PARA PONDERAR Y CONSIDERAR.—**Francisco Bacon.**

EXAMINADLO TODO; RETENED LO QUE FUERE BUENO.—**San Pablo.**

Heidegger y Hoelderlin o La Esencia de la Poesía

DELFIM SANTOS

Catedrático de la Universidad de Berlín.

Al profesor
Ernesto Grassi

Este pequeño trabajo es un ensayo de aproximación, en castellano, de un estudio de Heidegger sobre la esencia de la Poesía. Llamámosle ensayo de aproximación porque más no sería posible que fuese. Un pensador o un poeta que emplee como medio de expresión una lengua eslava o germánica no dejará nunca revelar su auténtica grandeza cuando se le traduce a una lengua *románica,* sobre todo cuando ese poeta o pensador, como en el presente caso, es una personalidad de vigorosa originalidad. Esta dificultad ha sido muchas veces enunciada y otras tantas sentida, mas casi siempre tiene su causa en razones de índole lingüística. Sin embargo, no es de todo esto de lo que se trata cuando nos referimos a obras del pensamiento. Una lengua es mucho más que un medio de expresión. Una lengua tiene en sí ciertos límites que no puede traspasar: ella delimita y condiciona la manifestación de las posibilidades del pensamiento del pueblo o pueblos que la hablan. Son dos aspectos correlativos: no hay lenguaje sin pensamiento y no hay pensamiento sin lenguaje, y el desenvolvimiento de ambos es condición recíproca. No hay filosofía sin filología, como también y recíprocamente no hay filología sin filosofía. Pero esta posición del problema resulta de un dualismo teóricamente injustificable y pedagógicamente pernicioso: el *logos* es al mismo tiempo pensamiento y palabra.

Un verso puede tener un contenido pobre y no obstante revelar un gran valor poético; un sistema filosófico no vale solamente por su contenido afirmativo, sino mucho más por la "forma de pensamiento" que nos ofrece. Sócrates, Platón, Aristóteles, Kant,

Hegel y Bergsón no valen sólo por lo que dijeron acerca de la realidad, sino sobre todo por la forma de pensamiento que pusieron en acción y que les permitió decir lo que dijeron. ¿Cuántas veces fué "refutado" cada uno de estos pensadores? En efecto, innumerables veces. Mas la filosofía de un filósofo no es el conjunto de afirmaciones que hace sobre este o aquel aspecto de la realidad, sino la "forma de pensamiento" con que se enfrentó con la realidad. Y así, si alguna cosa refuta el trabajo de los críticos refutadores, esa cosa está todavía muy lejos de ser lo que ellos creyeron haber refutado. Muchas veces la "forma de pensamiento" se llama método; sin embargo, forma de pensamiento y método son cosas diferentes y el último es ya consecuencia de la primera. Una lengua eslava, una lengua germánica y una lengua latina, para referirnos únicamente a Europa, son cada una de ellas la expresión de un mundo diferente y con límites que no coinciden. Cuando se afirma que tal pensador ruso fué traducido al alemán o que tal pensador alemán fué traducido al francés, esto, en verdad, apenas significa lo siguiente: que de tal pensador ruso fué traducido al alemán lo que en su "forma de pensamiento" se deja comprender en lengua alemana, o que fué traducido del alemán al francés aquello que en el pensador alemán es transferible al francés. Desafortunadamente, cada lengua tiene siempre una base de referencia que no coincide con la base de referencia de cualquiera otra y que es determinada por la historia de la cultura del pueblo que la habla.

Heidegger es por este motivo intraducible, porque su "forma de pensamiento" remueve de su sitio la base de referencia de la lengua alemana y, por lo tanto, todo el sistema de correspondencia establecido entre ésta y cualquiera otra lengua. Su terminología es absolutamente necesaria a aquello que él pretende decir, y sin embargo aquello que él dice no se deja decir, como él lo dice, en cualquiera otra lengua. Se trata de un pensamiento que no se permitió el empleo de términos vulgarizados, porque estos sólo permitirían la repetición e impedirían ver como nuevo

lo que es nuevo. El equipo conceptual del filósofo no puede ser el equipo conceptual que se emplea en la vida diaria. La filosofía es una actividad eminente del pensamiento que, como tal, desprecia toda popularidad y los utensilios de que ésta se sirve. Mas no se juzgue que hay en Heidegger una duplicación de términos del lenguaje vulgar que el filósofo crea para no emplear la lengua del pueblo. Su original terminología ha sido creada para expresar aspectos de la realidad y situaciones del hombre que no existen para el hombre vulgar y por lo mismo tampoco tienen correspondencia terminológica con esos aspectos y situaciones. El hombre vulgar vive en un mundo restringido por las ocupaciones, en gran parte degradantes, de su condición de animal metafísico. Sus intereses se limitan a ese mundo y sus posibilidades de comprensión están a su vez limitadas a sus intereses. El pensador auténtico comienza por romper inmediatamente el cuadro convencional y habitual que la vida de relaciones impone al hombre que decidió vivir o que se vió obligado a vivir para vivir. Mas otra es la misión del filósofo: misión de esclarecimiento de adherencias oscuras más allá del pequeño mundo del hombre vulgar. Cuando éste dice que no entiende al filósofo, nada dice que valga la pena saber. Esta es la única relación de inteligencia entre el filósofo y el no filósofo; y cuando el hombre vulgar dice haber comprendido al filósofo es porque el filósofo es hombre vulgar o porque el hombre vulgar no es vulgar. Puede ciertamente haber una filosofía del hombre vulgar y ésta es tan limitada como su propio mundo; y hay filósofos que se dedican a la producción de tales filosofías. Pero Heidegger no pertenece a ellos.



Quien conoce el significado de la posición de Heidegger en la filosofía y quien conoce también el extraño y profundo significado de la poesía de ese gran poeta que se llama Hoelderlin, seguramente interpretará tal estudio como una tentativa de profundización de lo que sea esencialmente poesía, hecho

por el único hombre que será capaz de comprender y esclarecer el problema: el filósofo. Y se escogió a Hoelderlin porque de él se puede decir que fué el Poeta del Poeta. Aun cuando su camino de poeta hubiese sido abruptamente interrumpido, siempre el colega y amigo de Hegel se preocupó en la comprensión de lo que la poesía era esencialmente. Heidegger desarrolla su estudio siguiendo cinco citas que hace de la obra del poeta. En la primera de ellas, la poesía aparece considerada bajo el aspecto de "juego", de actividad lúdica, de recreo. Ahora bien, ninguna actividad revela más profundamente al hombre que el juego o recreo. Es en él donde el hombre se muestra o se puede mostrar a sí mismo. Y el trabajo sólo vale y sólo tiene profundo sentido creador cuando es recreo o cuando proporciona al hombre el mismo equivalente emotivo que le da el recreo. Un trabajo que se oponga al recreo no es verdaderamente trabajo, sino "creación de fatiga". Para evitar la fatiga en el trabajo moderno se le da al artífice la categoría de "especialista" y se habitúa el trabajador a su trabajo. Pero un trabajador habituado no es un trabajador, sino un candidato a máquina. El hombre y la máquina son dos propensiones inevitables en el mundo moderno: hay hombres que pretenden libertarse de la máquina que los domina en cualquier aspecto de la vida social y hay hombres que por el contrario pretenden libertarse del hombre que en ellos habita. El uno trabaja en recreo, el otro en esclavitud. El Poeta es uno de los dos extremos de esta oposición. Y Hoelderlin es tal vez de todo los poetas el que más se apartó del extremo opuesto. El poeta se recrea en su mundo de imágenes y la poesía es por eso "la más inocente de las ocupaciones". La poesía es un sueño verbal, un recreo en palabras. Y su substancia es siempre y solamente el dominio verbal.

Mas ¿qué es el lenguaje para el Poeta? "El más peligroso de todos los bienes que le fueron dados al hombre", a fin de que se críe, se destruya, se hunda y reaparezca como eterno viviente y pueda así mostrar lo que es. Pero ¿cómo es posible que el lenguaje,

siendo la substancia de "la más inocente de las ocupaciones", sea también "el más peligroso de todos los bienes que le fueron dados al hombre"? Retrocedamos y preguntémonos: ¿Qué es el Hombre? El hombre es de todos los seres aquel que debe dar testimonio de lo que él es. Pero dar testimonio significa también manifestarse: el hombre es lo que es en el testimonio y en la revelación de su propia presencia. Testimonio y revelación no son formas de expresión del hombre, sino conformaciones intrínsecas a la Presencia del Hombre. Mas ¿qué debe manifestar el hombre como tal? Que pertenece a la Tierra y que es el heredero y el aprendiz en todas las cosas. Pero las cosas están en contradicción. A lo que las mantiene en contradicción y a lo que procura su acuerdo, le llama Hoelderlin "interioridad". El testimonio de ésta interioridad consiste en la creación de un mundo y también en su destrucción. El testimonio de humanidad y su propia ratificación se realizan, pues, en la libertad de juicio y en la libertad de decisión. Y ésta obtiene la necesidad de su comportamiento en la dependencia de un alto Deber. Y el testimonio de dependencia acontece como Historia. Pero la Historia sólo es posible porque le fué dado al hombre el lenguaje. El lenguaje es, entonces, en este sentido, un Bien que le fué dado al hombre.

Pero ¿en qué sentido es el lenguaje el "más peligroso de los bienes"? El lenguaje es el más peligroso de todos los peligros. Peligro es la amenaza del "ser" por el "siendo", de lo que "es" por lo que "debe ser", y el lenguaje en su "siendo" aflige al hombre y en su "no siendo" lo engaña y lo desilusiona. Pero el lenguaje no es solamente el peligro de los peligros: esconde también en sí y para sí un peligro constante. La lengua debe manifestar el "siendo" como "siendo" y en ella puede expresarse lo más puro y lo más recóndito, como también lo más confuso y lo más vulgar. La palabra por sí sola no nos ofrece la garantía de su esencialidad ni de su vulgaridad. Lo especial y lo común se dicen de idéntica manera. Y muchas veces una palabra esencial es considerada como in-

esencial, y también es posible lo contrario. El lenguaje permite la participación de experiencias, de decisiones y de concordancia. La lengua es un medio de comprensión, pero también no es solamente un medio de comprensión; no es un instrumento que el hombre posee junto con otros muchos, sino que le ofrece sobre todo la posibilidad de situarse con relación a la Realidad. Sólo donde hay lenguaje hay mundo; esto es, hay decisión y obra, acción y responsabilidad y también arbitrio y agitación, confusión y desorden. Y donde hay mundo hay historia. Y el lenguaje es un "bien", porque garantiza al hombre la posibilidad de "ser histórico". El lenguaje es la más alta posibilidad de humanidad que se halla a disposición del hombre.

Hoelderlin llama al hombre una conversación, un diálogo. "Desde que nosotros somos un diálogo..." El ser del hombre se basa en el lenguaje y sólo como diálogo es éste esencial. Pero ¿qué es un diálogo? Es la penetración por el verbo, la posibilidad de comunicarse con otro o de oír a otro sobre alguna cosa. Nosotros somos un diálogo, y esto significa que podemos oír unos de otros y que somos al mismo tiempo y siempre una conversación. Y el diálogo y su unidad revelan nuestra "Presencia". Pero Hoelderlin dice: "Desde que somos un diálogo..." La posibilidad de hablar y el hablar mismo no son todavía lo esencial en el lenguaje. Sólo el diálogo permitirá la palabra esencial sobre lo Uno y lo Mismo. Mas, ¿desde cuándo somos nosotros un diálogo? Lo Uno y lo Mismo sólo pueden serlo a la luz de un "permanente" y de un "constante". Pero esto sólo es posible con la aparición del Tiempo. Sólo cuando el hombre se coloca en presencia de un permanente, puede desde entonces exponerse a lo mutable y a lo variable, porque solamente lo permanente y lo constante es mutable y variable. Sólo desde que el tiempo se rasgó en presente, pasado y futuro existe la posibilidad de unificación con *un* permanente. Y así tenemos la respuesta a la pregunta arriba formulada: nosotros somos un diálogo desde que el tiempo es tiempo. Y desde entonces

somos seres históricos, porque ser histórico y ser diálogo se pertenecen mutuamente y significan lo mismo. Desde que somos un diálogo, el hombre ha vivido mucho y ha apelado muchas veces a los dioses. Pero la presencia de los dioses y la aparición del mundo como mundo, no son consecuencia del lenguaje sino hechos contemporáneos de él. Y es en la apelación a los dioses y en la traducción verbal del mundo donde el diálogo se manifiesta y nosotros verdaderamente somos. Pero la palabra con que se apela a los dioses es ya respuesta y nos provee de la responsabilidad de un destino.

Pero, ¿cómo comienza este diálogo que somos nosotros? ¿Quién concibe en el tiempo destructor un permanente y lo trae a expresión? Hoelderlin lo dice: lo que permanece es erigido por los poetas. Poesía, en su esencia, es creación en el verbo y por el verbo. Mas ¿qué es lo que se erige con eso? Lo permanente, lo persistente. Mas ¿puede lo que es permanente ser erigido? Lo permanente no es aquello que ha existido siempre. No. Aun lo permanente debe ser arrancado al proceso de la existencia; lo simple debe ser determinado en medio de la confusión de lo complejo; y a lo limitado deben serle puestos límites. Lo permanente es también fugitivo, o todo lo que es eterno es pasajero y fuera de esto nada más. La esencia de la poesía consiste en hacer de esto fugitivo una auténtica permanencia, y este cuidado y servicio fué confiado al poeta. Es el poeta el que llama a los dioses y a todas las cosas aquello que esencialmente son. Y esto no significa poner un nombre a las cosas, sino que sólo después de eso el "siendo" se torna conocido como "siendo" para aquel que lo nombró. La poesía es creación verbal del ser. Lo que permanece no se forma nunca de lo pasajero, lo simple no se deja sorprender inmediatamente en lo confuso y el límite no está en lo ilimitado. El "ser" no es nunca "siendo". Mas, por cuanto la esencia de las cosas no podrá nunca ser derivada de su existencia, deberá ser libremente creada y ofrecida a las cosas. Y tal oferta es creación. Y el verbo del poeta es creación no solamente en el sen-

tido de libre oferta de la esencia de las cosas a las propias cosas, sino también y simultáneamente en el sentido de la firme fundamentación de la presencia humana. Esta, en su más profundo sentido, es siempre poética; y esto significa que ella es también una dádiva u oferta, como dádiva es lo esencial que el poeta determina en las cosas.

De la meditación de Heidegger resulta que el dominio de la poesía es el lenguaje y que la esencia de la poesía sólo es comprensible a partir de la esencia de la lengua. Pero la poesía nunca se sirve de la lengua como de alguna cosa ya preexistente, porque es la propia poesía la que posibilita el lenguaje. La poesía es la lengua original de un pueblo y por tanto es comprendiendo la esencia de la poesía como también podrá ser comprendida la esencia de la lengua. La lengua de un pueblo es dádiva de sus poetas. La poesía no es, pues, *uno* de los aspectos de la cultura de un pueblo, ni una forma de expresión de esa cultura, sino el fundamento que sostiene la historia del pueblo. Lenguaje y poesía se pertenecen íntimamente e íntimamente se posibilitan. No hay historia sin lenguaje y no hay lenguaje sin poesía. La "presencia humana" es, en este sentido, siempre poética. La manifestación esencial del lenguaje es a su vez el diálogo, y el diálogo es el esencial fundamento de la "presencia humana". Pero el lenguaje es el "más peligroso de todos los bienes", y la poesía, siendo "la más inocente de las ocupaciones", es también algo peligroso. La poesía parece una actividad lúdica; pero hay una diferencia que debe notarse entre el juego y la poesía: el juego reúne a los hombres y de tal modo que cada uno se olvida a sí propio; en la poesía el hombre se concentra en el fundamento de su propia presencia. La poesía revela la poesía y el sueño frente a la realidad. Y más que esto: la poesía muestra que la realidad es el mundo que ella revela y no aquello que como tal es tenido por todos. La poesía es la firme fundamentación de la realidad. Y vimos ya que esta "fundamentación" es una libre dádiva del poeta. Sin embargo, la libertad del poeta no es arbitrio, sino

"alta necesidad". La poesía es originalmente llamamiento a los dioses y este apelar a los dioses es respuesta a alguna cosa a la que los dioses mismos nos obligan a responder. Mas ¿cómo nos hablan los dioses? Por señales. La misión del poeta consiste en sorprender estas "señales" y en seguida en revelarlas a su pueblo. En cada señal hay un "sentido" que el poeta percibe y que le permite predecir lo todavía-no-realizado. La fundamentación del ser está, pues, en relación con las señales divinas que sólo el poeta percibe. La poesía es también la interpretación de la voz del pueblo, y su esencia es así algo intermediario entre las señales de los dioses y la voz del pueblo. La región de la existencia del poeta es igualmente intermediaria entre la de los dioses y la del pueblo: el poeta es un "arrojado" en este intermedio y sólo y únicamente en este intermedio se podrá decidir quién es el hombre y dónde se manifiesta su presencia. La poesía de Hoelderlin vive también en un intermedio histórico del cual ella es intérprete y anunciadora: entre el tiempo de los dioses que ya no existen y el tiempo de un nuevo dios que todavía no es. Y así, para Hoelderlin la esencia de la poesía es histórica porque presupone un tiempo histórico del cual es anticipación e interpretación. Y esta esencia es, para Heidegger, la esencia esencial de la poesía. La determinación de una esencia indiferente a la diversidad de los fenómenos. Pero la búsqueda de lo esencial no es la determinación de lo indiferente y de lo que es válido para todo.

La Virtud de la Caridad (*)

ERIC DARDEL

La caridad, clave de bóveda del edificio cristiano, es, como la fe y la esperanza, una "virtud teologal". No es, en modo alguno, una disposición sentimental para amar, ni una virtud en el sentido banal de la palabra, una voluntad meritoria de dominar nuestros instintos. La virtud (en latín, *virtus*, fuerza del hombre) es aquí una fuerza, una potencia espiritual, que anima y transfigura todas las afecciones instintivas, sentimentales e ideales del hombre. Es "teologal", es decir, de la misma naturaleza que la *teo-logia*, que la Palabra de Dios; la caridad es la fuerza que da Dios a sus hijos para testimoniar ante el mundo el Amor que El tiene a los hombres.

No es pues ni la práctica de la limosna, ni el instinto de la vida en propagarse; la caridad abarca la existencia del hombre en su totalidad. Para comprenderlo podemos interrogar al mundo caballeresco de las novelas de cortesía en las que el alma celta ha proyectado la pureza de su vida interior y su preocupación del misterio. Entre los poemas cantados en los castillos feudales por los harpistas bretones, la Leyenda de Tristán e Isolda nos descubre la potencia original y esencial del amor.

Tomando el tema principal de Tristán e Isolda. comprobamos que en él no ocurre casi nada; Tristán, expulsado de la corte del rey March, se retira al bosque; allí se entera de que la reina Isolda debe pasar por el bosque; entonces arroja a su paso una rama de avellano, en la que ha grabado estas palabras:

"Hermosa amiga, esto ocurre a los dos,
"Ni vos sin mí, ni yo sin vos".

La reina lee, entra en el bosque: conversación gozosa, separación, lágrimas, y esto es todo. Pero la

(*) Versión castellana del Prof. **Julián Amo Morales.**

trama de la novela no está en la intriga, ni en los actos; está en la pasión de Tristán e Isolda: pasión fatal, que nada explica, que nada justifica, ni la belleza de Isolda, ni la valentía de Tristán; pasión tan espontánea y misteriosa que el poeta hace intervenir en ella el artificio de un filtro mágico. No es porque Isolde es hermosa por lo que Tristán la quiere, sino que es porque Tristán la quiere por lo que la hermosura de Isolda se le revela. El amor lleva en sí mismo su propia justificación; cualquier otra justificación lo desvanecería.

Tristán descubre su propia existencia a través del amor de Isolda; no es él mismo, no entra en posesión de sí mismo, más que cuando entrega su existencia a Isolda, lejos de la cual no es nada. Tristán vive solamente en la medida en que existe su amor por Isolda; literalmente Tristán es Isolda: Isolda es Tristán. Alejado de Isolda, Tristán no puede vivir ni un solo día; lejos de Isolda Tristán muere, no en declamaciones patéticas, sino realmente, deslizándose hacia el no ser, hacia la nada.

Tristán, herido, expira en el momento en que finalmente Isolda, demasiado tarde, desembarca; ante lo que Tristán fué para ella, Isolda termina su vida con una última plegaria:

"Amigo Tristán, cuando os veo muerto
"Yo no tengo derecho de vivir ni puedo;
"Vos habéis muerto por mi amor
"Y yo muero, amigo, de tristeza,
"Por no haber podido llegar a tiempo.
"Ella le abraza y después se tiende:
"Y en seguida entrega su espíritu".

El mito de Tristán e Isolda es, transportado al lenguaje del amor caballeresco, la historia del cristiano en el que vive la caridad de Dios, el amor que Dios tiene a la criatura caída. No es porque el alma humana sea hermosa, por lo que Dios ama al ser humano hasta dar por él su Hijo único, sino que es a causa de que Dios ama al fiel por lo que la existencia humana, purificada por este amor, llega a ser hermosa

ante Dios; no hay explicación ni justificación del amor de Dios. Al propio tiempo, el fiel no existe más que cuando el amor de Dios habita en él; fuera de Dios, lejos de Dios, el hombre carece de existencia; no es más que un fantasma, un muerto vivo, derivando a la superficie del tiempo, que lo arrastra y lo aplasta bajo un destino ciego; el fiel es el mismo Dios, viviendo en su fe, animando su esperanza; sin la caridad de Dios para el hombre, no hay para él ni fe, ni esperanza; por ello el apóstol San Pablo coloca la caridad por encima de la fe y de la esperanza.

La narración bíblica es la historia del Amor de Dios desplegándose en el mundo y en el tiempo para salvar al hombre de su estado de perdición y traerlo a la vida; es la historia de la caridad, es decir, de la potencia de amor que Dios comunica a sus elegidos para colaborar con Dios a la obra de reconciliación de la criatura descarriada con su Creador. Encontramos aquí una inversión total del sentido y del valor que el pensamiento natural del hombre atribuye al amor, por ejemplo, en la moral precristiana de los Antiguos.

En la moral antigua, el amor es inferior a la ley y a la justicia; en el mismo Platón el amor es un hecho del orden sensible que turba la serenidad de la razón y obstaculiza la plenitud del Ser. En el pensamiento cristiano, el amor domina el Ser, la caridad sobrepasa la justicia. La alegría manifestada al "hijo pródigo" de la parábola, es, para la justicia, un desafío; para la razón, un despropósito. Todos los cuadros de la moral natural y de la ley se rompen: la legitimidad de la venganza y del odio de los enemigos, la retribución a cada uno según sus méritos o sus faltas, otros tantos principios que desarraiga la noción central de la Gracia.

Entre los Antiguos, el amor es un impulso de lo que es inferior e imperfecto hacia lo que es superior y perfecto; el objeto del amor es siempre más noble, más hermoso, más verdadero que aquello que se ama. El Ser perfecto no ama; porque lo que es perfecto no puede tender a algo que lo sobrepasaría. La Divini-

dad, impasible, atrae hacia ella a los seres inferiores y los anima por una especie de gravitación.

El amor no es más que el movimiento del universo que aspira a la perfección inmóvil de la Divinidad. En el cristianismo, es, por el contrario, el superior, quien se inclina hacia el inferior, el rico hacia el pobre, el santo hacia el pecador, el Hijo de Dios hacia el publicano; inclinándose hacia las criaturas caídas, es como Cristo manifiesta su dependencia de Dios, y no aceptando la diadema. Dios, lejos de ser el ídolo ante el que se prosternan los pueblos, se revela en el movimiento de su misericordia que toma a su cargo la ignominia del réprobo y derrama su santidad sobre las manchas del pecador. En el centro de la realidad cristiana, se levanta, no una idea, sino una Persona que produce por puro amor, no una Ley moral, sino una Vida que anima todo cuanto toca y comunica su fuerza a los seres miserables aplastados bajo el peso del destino.

La coronación de la obra de Dios entre los hombres no es la glorificación de la Palabra en su Hijo, sino la profanación y la humillación de la santidad por la santificación y la rehabilitación de los impuros y de los condenados. La Revelación culmina, no en un trono hacia el que ascienden los humos de los inciensos y las alabanzas de los adoradores, sino en la Cruz, donde Dios manifiesta su amor hasta en la muerte sacrificando a su Hijo, Aquel en quien vive su Palabra. En el sacrificio resplandece la caridad de Dios. Pero hay que evitar aquí toda concesión a la mentalidad pagana. Se utiliza con demasiada frecuencia la noción ritual de sacrificio para explicar el sacrificio de Cristo. La Cruz no es en manera alguna la repetición, ni siquiera la sublimación del sacrificio egipcio, babilonio o hebreo; es más bien su negación radical. Tampoco hay que reducir, por el horror hacia esta desviación grosera, la Cruz de Cristo a un puro símbolo, una especie de alegoría, aplicada a una idea, a una apariencia de sacrificio. Este doble error proviene de la misma pretensión de partir de la noción ritual del sacrificio para relevarse a la noción cristia-

na. Hay que invertir aquí el orden del pensamiento: para la fe, es la Cruz la que alumbra con la luz de pleno día los sacrificios de la Antigua Alianza. Estos son signos provisionales que atestiguan que nadie puede subsistir en Israel delante de Dios, a no ser por Gracia: la sangre de las víctimas derramada por el sacrificador recuerda cada día que la vida de los hijos de Israel está expuesta a la cólera de Dios y que el castigo se suspende por la misericordia de Dios que acepta que se derrame otra sangre para redimirlos. De ningún modo estos sacrificios tienen valor por sí mismo, como si debieran ser agradables a Dios, apaciguar su cólera o atraer sus favores: "¿Qué me importa la multitud de vuestros sacrificios?, dice el Eterno. Estoy harto de los holocaustos de corderos y de la grasa de los terneros cebados. No me gusta la sangre de los toros, de los borregos y de los machos cabríos". (Isaías, I; II). Justamente el gran pecado de Israel consiste en fundar una religión nueva, en desviar el sacrificio de su sentido original para hacer de él una práctica sacerdotal y ritual destinada a justificarle ante Dios, en preservarle del juicio a que se ha hecho acreedor por sus infidelidades, en asegurarle los medios culturales de prescindir de Dios en lugar de confiarse en el Amor y en la Gracia del Eterno. Por eso Israel será despojado de su título de pueblo elegido, sus sacerdotes desenmascarados y profanado su templo. Los signos provisionales constituidos por los sacrificios de la Antigua Alianza serán abolidos y reemplazados por una señal definitiva y única: este signo es la Cruz; por este signo, sabe el fiel que su vida pertenece a Dios, que su sangre es exigida por Dios, el Dios de cólera, el Dios del juicio, como precio de su pecado; este signo le muestra también que el Amor de Dios, más fuerte que su cólera, le ahorra este castigo: el Hijo de Dios, la Palabra hecha carne, el nuevo Adán, se inclina hasta la muerte y el descenso a los Infiernos, es decir, a lo que es, por naturaleza, opuesto a la gloria del Dios eterno y santo, para romper las cadenas que tenían al hombre prisionero de Satán. Como los sacrificios de la Antigua

Alianza, la Cruz, signo de la Nueva Alianza, atestigua al fiel sin cesar que subsiste ante Dios por gracia, que no tiene ningún mérito ni ningún valor por sí mismo, que ningún gesto, incluso piadoso, puede elevarle ni un ápice: todo cuanto posee, todo cuanto es, lo debe únicamente al amor de Dios. Es difícil ver cómo en una posición tan clara de nuestra relación con Dios podría aún haber sitio para altares, sacrificadores, genuflexiones, donde buscásemos ilusorias y vanas garantías contra la cólera de Dios, mientras su amor por los hombres cumple por sí mismo el único sacrificio auténtico, el sacrificio de su divinidad. El sacrificio de que es signo la Cruz pone en derrota a todo lo que llamamos de ordinario religión: el Amor del que este sacrificio es garantía, envuelve sin intermediario nuestra vida, liberándola por eso mismo de todas las supersticiones de las que nuestra imaginación puebla la naturaleza y la historia.

Lo que edifica el Amor escapa a la huída de los siglos; el Amor es eterno, siempre presente, inalterable; el tiempo en que vive está fabricado de otra materia que el tiempo de las revoluciones astrales o que la actualidad inasequible de los *ahora* sucesivos de la historia. El Amor no es carne, es Espíritu; el odio, la fuerza, la potencia, la astucia fundan los imperios y las dominaciones que se lleva el tiempo; son los instrumentos de los reinos de este mundo. El Reino de Cristo está establecido sobre el Amor: no es de este mundo, lo rebasa infinitamente, permanece eternamente como el refugio asegurado de los seres humanos cuyos ojos se abren a la nada de este mundo, resbalando con todo se puso hacia la destrucción. Porque "la caridad no perece jamás". (I Cor. XIII, 8).

Luego de entrever lo que nos da la caridad, preguntamos lo que exige. Forma, de algún modo, el clima espiritual en que el fiel se encuentra colocado por la fe y que define el Sumario de la Ley: Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu pensamiento; amarás al prójimo como a ti mismo.

La primera obligación del fiel es amar a su Dios.

La cosa se ha convertido en tan banal para los auditorios cristianos que la paradoja que oculta ha desaparecido casi siempre. A primera vista, este primer artículo del Sumario de la Ley parece indicar que Dios quiere tener adoradores muy ocupados en incensarle y adularle, como podría exigirlo un monarca exaltado por sus beneficios. Es evidente que esta interpretación ofende gravemente el verdadero sentido de esta exigencia del Dios Jesu-Cristo: Dios no se revela al fiel sino en su humillación y en la humillación que El hace para él, pecador condenado e indultado; la divinidad de Cristo, oculta al mundo tras la infamia de la Cruz, es revelada al creyente, a través de la humanidad de Jesús. El amor que reclama semejante Dios no tiene ninguna relación con la veneración contemplativa y admirativa que nos sentiríamos tentados de conceder a un Dueño glorioso del Universo, a una Providencia encaramada en la cima de la humanidad. El amor del cristiano para con Dios es el amor para con el Dios que le habla a través de la Biblia, por sus profetas y sus apóstoles, para con el Dios que conoce como su Salvador, como su Dios, y que da su único Hijo por él, criatura caída; para el Dios que le ha querido y le ha buscado el primero. Relación personal, concreta, actual, entre el *mi* y el *ti*, en la que soy llamado a decir "tú", y no un "vos" de cortesía, y menos aún Vuestra Majestad, Señor u otra expresión cualquiera que traduciría una distancia, una diferencia de nivel social, en una palabra, un matiz de impersonalidad. La paradoja del deber de amor hacia Dios es que este Dios, cuya santidad es inaccesible, incluso para nuestra imaginación, nos pide un amor comparable al que podemos tener por un ser humano como nosotros, para un ser humano más humilde si fuera posible que el más humilde de los seres que podemos amar. En compensación, este amor, que el fiel debe al Dios que desciende hasta él, no es un afecto cualquiera otorgado a flor de labios; el fiel se da entero en su amor, se entrega, se confía en la totalidad de su ser al Dios que se ha dado el primero para él sin reservas. "Si alguno viene a mí y no odia

a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas o a su propia vida, no puede ser mi discípulo". (Luc. XIV, 26).

Nueva paradoja, que sugiere la sublevación o el desaliento, si no se intenta embotar la punta por medio de cabriolas oratorias. ¿Es preciso aceptar pues que el amor, tal como es a menudo en el mundo, no es sino el revés del odio? El amor que otorgamos a nuestra patria está formado sobre todo por el odio y el desprecio que dedicamos a la patria de los demás; la simpatía que experimentamos por nuestro partido se nutre sobre todo de la aversión que sentimos por otros hombres que sustentan otras doctrinas; el afecto que tenemos a los nuestros excluye a los extraños. ¿Es así verdaderamente como Dios quiere ser amado? ¿Es preciso odiar todo lo que no es Dios para poder responder a la orden que me dan? Aceptar este absurdo, es volcarse en un funesto ascetismo, que nos aleja seguramente de la verdad bajo capa de virtud y de fuerza de alma. Amar a Dios no es retirarse a un desierto, no es. como creía el monje Martín Lutero, refugiarse en un claustro para olvidar el mundo y reservarse por medio de austeridades una buena reputación cerca de Dios. ¡Qué singular presente a Dios el de abandonarle lo que nos hemos dedicado a despreciar y aborrecer! Amar a Dios, es, como lo comprendió el reformador Lutero, volver al mundo, casarse, extender su enseñanza entre sus discípulos, cartearse con los príncipes, refutar los escritos de Erasmo, afirmar, en una palabra, ante el mundo la fe que le ha sido dada: amar a Dios es confiarse a El con los que os son queridos, con las cosas que os son más estimables. Se puede estrechar más aún el texto paradójico que nos manda odiar a nuestros parientes, para amar a Dios. No existe respuesta a este enigma si confundimos a Dios con la moral; puesto que la moral nos ordena amar a nuestros parientes. Pero Dios sobrepasa la moral: a veces su voluntad impone un acto que reprueba nuestra conciencia, que prohibe la moral. El creyente obedece a Dios incluso a costa de una infracción de la ley moral.

Así Abraham acepta el sacrificio de su hijo único, aunque la moral prescribe al padre amar a sus hijos y respetar sus vidas. Kierkegaard utiliza este ejemplo para poner de relieve el sentido del texto en cuestión: "En el momento en que (Abraham) quiere sacrificar a Isaac, la moral dice que le odia. Pero si le odiara realmente, podría estar seguro de que Dios no le pediría este sacrificio..... Debe amar a su hijo con todo su corazón; cuando Dios se lo pide, debe quererlo más aún si fuera posible, y es únicamente entonces cuando puede *sacrificarlo...*" Pero el acto de Abraham es incomprensible para la gente, para la opinión pública, para la conciencia de los justos: a los ojos del mundo Abraham no es ni siquiera un héroe que se sobrepone a sus pasiones privadas para la salvación de su pueblo, a la manera de Agamenón inmolando a su hija para asegurar el destino de su pueblo. Abraham es un criminal, un padre desnaturalizado, como Jesús es para el mundo un blasfemo, por haber preferido la obediencia a Dios a la obediencia a los hombres. La paradoja del amor cristiano es que los que aman a Dios sean denunciados por el mundo como los enemigos de Dios, de la moral y del orden. Pero esto no significa de ninguna manera que Dios nos exija la imbecilidad de odiar a nuestros familiares para amarle mejor, como si Dios estuviera celoso de nuestros afectos humanos; lejos de descubrir en la tibieza de los sentimientos con respecto a los nuestros una prueba excepcional de amor hacia El, Dios aprecia en la sinceridad y la fuerza de nuestros afectos terrestres la seguridad de ser amado con un amor excepcional. De este modo por un encadenamiento extraordinario a los seres humanos colocados en nuestro camino manifestamos a Dios nuestro amor, y no por desprendimiento ascético ni por evasión hacia cualquier torre de marfil. Inversamente el amor que ofrecemos a Dios lejos de entibiar o alterar nuestros afectos humanos abre nuestros ojos y nuestro corazón al verdadero amor de las criaturas, a la caridad auténtica para nuestros hermanos: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo".

Hay que empezar por amar a Dios para poder comprender quién es nuestro prójimo y para amarle como a nosotros mismos. Fuera de la fe y del amor que Dios nos da, no conocemos a los hombres más que según la carne, los amamos con afecto carnal. Conocer a los hombres según la carne es conocer seres desprovistos de realidad, apariencia de hombres, sombras extrañas a nosotros, uniformes, intercambiables; es ponerlos ante nosotros como objetos, de los que podemos servirnos para dominarlos, explotarlos, anexionarlos; como unidades, que podemos alinear en estadísticas, amontonar en regimientos, en masas, en clases sociales; como mercancías con las que se trafica, como material humano que se utiliza según los métodos productivos, como blancos animados que se aplastan bajo las bombas para instaurar el reino de la virtud y de la moral. Conocer los hombres como objetos, es conocerlos según el pecado y pretender servir a Dios por esta vía, es ofender su santidad y merecer la muerte. Amar hombres que no conocemos más que según el mundo, es amar según la carne. Nuestras afecciones humanas no son verdaderas porque no se dirigen a seres verdaderos, sino a fantasmas; los amamos con un afecto que empañan el orgullo, el instinto de poder, el interés; nos buscamos nosotros mismos en el afecto que les manifestamos; es a nosotros mismos, en último lugar, a quien amamos en ellos; en lugar de sacrificarnos por ellos, nosotros nos los anexionamos, franqueando sin cesar el límite que Dios traza alrededor de nosotros por la presencia de otro, de una persona, de un ser concreto y verdadero. Aquel amor atestigua nuestra condena: "En cuanto a nosotros, sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a nuestros semejantes. El que no ama permanece en la muerte". (I Juan III, 14).

Amar a su prójimo, es amarle con caridad, amarle según el Espíritu; es decir, como criatura de Dios, rebelde a su Creador, pero reconciliada con Dios por Cristo; es amar al pecador por quien Cristo murió, en quien Adán es desheredado y Cristo resucitado. No

se puede amar a su prójimo directamente, pero sí por el rodeo de Cristo; no es mi prójimo sino como criatura de Dios, separado de Dios por el estado de pecado y de muerte en que estaba, restablecido en la filialidad de Dios por el sacrificio de Cristo; y es mi prójimo si también yo soy rebelde y perdonado, condenado por la ley y justificado por la gracia. Ser prójimo uno de otro es participar en la misma gracia, comulgar en el mismo amor que Dios nos ha testimoniado el primero.

¿En qué consiste la caridad que nos prescribe el Sumario de la Ley, imponiéndonos amar a nuestro prójimo *como a nosotros mismos?* Esta caridad no tiene nada que ver con la caricatura que el mundo, hasta el bienpensante, ha hecho de ella. No consiste en distribuir limosnas que apaciguan nuestra conciencia, al revelarle como bastante provechosas, por las bendiciones que nos aseguran para el porvenir; no nos pide derramar nuestros tesoros a nuestro capricho, ni siquiera hacer el generoso con la totalidad de nuestros bienes a los que nos gustan, en el momento en que nos conviene. La caridad consiste únicamente en dar un vaso de agua a nuestro prójimo si tiene sed. Esto significa en primer lugar que el fiel considera a aquel a quien da como un ser que necesita de él, que se encuentra en la desgracia y pide ser socorrido en su infortunio concreto. Pero "dar un vaso de agua a quien tiene sed", no quiere decir que, con este don preciso que hemos hecho a nuestro prójimo, estemos en paz con él, jugando con ventaja, al abandonar al otro una pequeña parte de nuestros bienes, para asegurarnos con una conciencia más tranquila la posesión del resto. Por el contrario, es mostrar, por una señal, que nuestra caridad reconoce a nuestro prójimo un derecho sobre todos nuestros bienes, del mismo modo que dedicar en la semana un día aparte para Dios significa, no que se nos libre de los demás días, sino que todos nuestros días están ante Dios, de la misma manera que reservar a Dios el diezmo de sus bienes significa, no que nos pertenezcan los nueve décimos, sino que Dios es dueño de todo lo que tenemos.

La caridad ignora el cálculo, la medida, la astucia; lo da todo, todo lo que tenemos e incluso todo lo que somos. Es don total, hecho, en nombre de Cristo que se ha dado el primero, a este prójimo al cual, según la carne, el derecho romano nos enseña a disputar palmo a palmo el menor de nuestros bienes, incluso un vaso de agua.

De esta caridad, nosotros somos incapaces por nosotros mismos; no viene de nosotros. Como la fe y la esperanza, es un don, una gracia, una potencia de espíritu. El primer descubrimiento que nos abre el acceso de esta caridad, es que reconocemos nuestra impotencia para amar con arreglo a las prescripciones de Dios, nuestro alejamiento de toda verdadera misericordia, que renunciamos a la ilusión de elevarnos por un esfuerzo meritorio de buena voluntad a una virtud digna de alabanza y de recompensa. Unicamente entonces descubrimos que el amor es lo que Dios nos hace conocer, que recibimos, en Cristo que fué el único en saber verdaderamente amar, la fuerza de amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Nosotros mismos nos abandonamos; volcamos nuestra vida en la apuesta. Pero recibimos en compensación, mucho más de lo que hemos dado. Nos recibimos *nosotros mismos,* un nosotros mismos aunténtico, tranfigurado por el amor que nos otorga Dios. Recibimos en la persona de otro un prójimo, es decir, un hermano en Cristo, un ser por el cual el Hijo de Dios se ha dado. En nuestro prójimo, en este hombre a quien digo *tú,* se me ofrece la presencia misma de Dios, la gracia actual de la presencia que jamás tiene fin. Cristo, para mí, no es una divinidad lejana y problemática, al cual doy un culto vago o un respeto distante: Cristo está allí en el afecto de este hombre, en su adversidad que se descubre a mí, en el llamamiento que viene a mí desde el fondo de esta calamidad. Cristo es este miserable, ateo o hereje, que estoy tentado de abandonar a su suerte para ir a cierto deber piadoso, es este pobre hombre ante el que marchan impasibles el sacrificador y el levita, pero que mueve

la compasión del Samaritano, es decir, del extranjero y del impío.

Solamente la caridad permite abordar de frente y resolver el terrible problema del mal del que la moral natural no sabe qué hacer, este problema que algunos suprimen simplemente negando la realidad del pecado, que otros escamotean juzgando y condenando el mal; lo cual no es vencerlo. Desgraciadamente el cristianismo ha sido gravemente alterado sobre este punto; ciertos doctores cristianos han reintroducido en la Teología la noción antigua del Infierno, que Dante adornó con todas las seducciones de la poesía. Admitir que los malos están condenados a las llamas eternas con gran alegría de Satán, como lo profesa la Iglesia Romana desde la Edad Media, es hacer de Satán el colaborador de Dios en la defensa de la justicia, el artesano más precioso del orden moral. Es también aceptar que existe un dominio en el que fracasa siempre el poder del Bien, en el que Dios sufre finalmente la derrota.

¿Cómo suponer que la victoria de la justicia y del bien exige la persistencia de una cárcel eterna en la que estuviera confinada la raza maldita de los perversos, mientras los buenos cantaran las alabanzas del Dios santo? Hace falta una aberración extraordinaria para que unos cristianos acepten con el corazón alegre la felicidad celestial para sí mismos y suplicios sin fin para los demás, para que saluden esta solución como el triunfo de la moral. ¿Qué puerilidad y qué farisaísmo pueden inspirar a hombres que se proclaman justos la esperanza de que gozarán de la perfecta quietud, mientras sabrán que seres humanos gimen para siempre bajo el tormento? La moral cristiana es ajena a estos absurdos.

El Hijo del Hombre no ha venido para trenzar coronas a los justos, ni para perpetuar la *vendetta* de los clanes primitivos organizando, en connivencia con Satán, un parque de los suplicios. Cristo ha venido para confundir la falsa justicia de los fariseos, de los bienpensantes y de los buenos feligreses y para salvar a los injustos de su injusticia. No es el mal el casti-

gado para que triunfe el bien; es el Bien el crucificado para arrancar al mal su poder y cambiarlo en bien; es la santidad del Dios eterno la que está envilecida en la Cruz para que la innoble bajeza de los demonios sea transfigurada, santificada y Satán mismo reconciliado, a pesar de su rebeldía contra el Creador. Las armas caen de las manos del Príncipe de las tinieblas cuando la cólera de Dios desciende sobre su Hijo bienamado. Un símbolo evangélico muestra a Cristo descendiendo a los Infiernos para libertar de ellos a los paganos y a los malos, y a los elegidos colaborando a la liberación de los prisioneros de Satán.

El hombre experimentado en el crisol del mal por la cólera de Dios no puede ser reconciliado con el Creador de quien ha renegado más que por un acto de Dios, que le coloca por encima del bien y del mal, en la esfera en que el amor arranca al mal su peso y arranca al bien su máscara farisaica de falsa virtud, en una Naturaleza sumisa a otro ritmo que el de la huída de los días hacia el abismo y ordena a otro espacio que el que confina lo que él rodea; el signo de este tiempo que no está hecho de la misma materia que el nuestro nos es ofrecido en la presencia del Cristo resucitado cerca de aquellos que a través de los siglos visita la Fe; de este espacio tenemos la imagen en la del Cristo transfigurado, en este espacio que está allí donde se manifiesta el Cristo, allí donde su Espíritu reúne a su Iglesia. Este tiempo y este espacio espirituales tienen la estructura del Amor, por materia la Caridad. El mal y la muerte, el conflicto del Día y de la Noche, del Tiempo y de la Nada, de lo Finito y de lo Infinito están rebasados, no en una inocencia paradisíaca en la que el hombre viviera en la existencia mítica del Edén, sino en un conocimiento doloroso primero, saludable después, de la cólera de Dios que estalla en las catástrofes del mundo, en la demencia de los jefes de pueblos y en los crímenes de los hombres, en la pasión de la Noche, en el vértigo de los arrastres demoníacos. La Caridad no puede triunfar finalmente sino en la Eternidad, en la

Presencia eterna del Creador en su criatura y su creación, en una Presencia que es para siempre algo como la Presencia total ante la Vida y la muerte de Isolda en el amor de Tristán.

Eric Dardel

La Corona de Espinas

ESTEBAN ANDINO
(Puertorriqueño)

Cuando en lo alto de la Cruz Divina,
Jesús clavado contemplaba el Cielo,
Su herida frente por punzante espina,
Sangre vertía, hasta regar el suelo.

La turba, abajo, le miraba atenta,
Para ensañarse en su angustiosa muerte,
Mientras se desataba una tormenta,
De rayos y centellas, de tal suerte...,

Que el Sol se obscureció. Todos temblaban.
Al ver de pronto que resplandecía,
La frente augusta del que allí mataban.

El silencio reinó, sacro y profundo.
¡Cada aguijón de la corona ardía,
En mil fulgores, alumbrando al Mundo!

Esteban Andino

Tres Ventanas Hacia la Realidad (*)

RALPH TYLER FLEWELLING

Director de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Los Angeles, Calif., EE. UU. de A.

Hay muchos aspectos así como hay muchas maneras de acercarse a la realidad. Importa poco con cual teoría congruente o racional nos aproximamos a la Naturaleza; ella, con seguridad, nos responderá, recompensándonos con algún conocimiento. Sin embargo, todos estos senderos de aproximación deben ser trazados al través de las experiencias de la conciencia humana; y todos ellos, por mucho que varíen en sus resultados, llevan el sello diferencial del intérprete. Podría muy bien sorprender que, sometida a tan diversas hipótesis fundamentales, la Naturaleza parezca prestarse tan de buen grado a darnos informaciones, pero no tenemos por qué sorprendernos si reflexionamos en el hecho de que la mente humana misma es una parte de esa Naturaleza que trata de interpretar. Siendo ella misma un producto de la Naturaleza, su operación normal garantiza su capacidad para obtener alguna verdad, no importa por qué medios o en qué dirección la busque. En la esfera del pensamiento humano jamás estamos libres de sus implicaciones, y a pesar de todo lo que se diga y haga, nunca podemos estar más seguros de nuestro Universo que lo estamos de nosotros mismos, de nuestra propia existencia, de la validez de nuestra propia experiencia. Hay muchos que han pretendido escapar de la sombra de su propia mente para refugiarse en algún Absoluto, pero ha sido en vano. Ni los Absolutos de espacio, tiempo y materia, con los cuales hasta aquí se ha engañado a sí mismo el científico, ni la

---

(*) Discurso presidencial ante la División del Pacífico, de la Asociación Filosófica Norteamericana, pronunciado en Berkeley, California, en Diciembre 29 de 1938.

Idea Absoluta o la Razón Absoluta del filósofo, ni aun la infalibilidad de la revelación de un Absoluto divino por medio de la cual ha inculcado el teólogo su dogma; nada de ello se ha despojado de esta fatal "sombra que junto a él silenciosamente camina", o sea la necesidad del juicio individual. Cada uno, en su propia especialidad, ha pretendido alguna u otra vez tener la exclusiva del conocimiento. Cada uno ha sido refutado alguna vez por los otros. Discutamos estos varios aspectos de la aproximación a la realidad, porque según parece las verdades son de varias clases. Hay hechos del mundo material tan substanciales al menos como la famosa piedra por medio de la cual el doctor Johnson contradijo, con una despectiva incomprensión, la filosofía del obispo Berkeley; hay hechos que Plotino declaró que forman el campo de la filosofía, "las cosas que importan más"; y hay hechos como la justicia, el amor y el sacrificio de sí mismo, en la esfera, que muchos consideran sutil, de la religión, que aun cuando son inmateriales han cambiado la dirección y las aspiraciones de la sociedad y de innumerables individuos.

En cuanto a la realidad, el punto de vista de este trabajo será el pragmático de que una cosa es real cuando puede decirse que introduce, en el asunto en cuestión, una diferencia discernible. Lo que queda fuera de esto, queda también fuera de nuestra esfera humana.

Debemos establecer desde luego, como dogma de partida en todas las esferas del conocimiento, un factor no probado, indemostrable en el sentido en que algunos entienden una demostración, y que es aceptado por fe. Este factor, que con frecuencia se pasa por alto en discusiones como ésta, es el dogma y la fe que consiste en que asumimos la validez de la inteligencia humana y la inteligibilidad de lo que cualquiera de nosotros puede llamar la realidad.

1.—La Ventana de la Ciencia

La ciencia se aproxima a la realidad por medio de las mediciones temporales y especiales. Esta limi-

tación de su campo, que la ciencia se impone en interés de la claridad, es legítima. La ciencia se pregunta qué es lo que podemos saber de la realidad física que nos rodea, desde el punto de vista de las relaciones y las mediciones físicas. No debe ser condenada la ciencia por sujetarse estrictamente a su esfera y guardar silencio en materias de filosofía y religión. Como estas últimas, la ciencia toma como punto de partida uno o varios dogmas esenciales. Asume, en primer lugar, que el mundo que trata de conocer es inteligible y con ello asume, de un solo golpe, el problema todo de la epistemología. El segundo dogma de la ciencia es de índole metafísica. Asume la existencia de leyes universales de la Naturaleza, lo cual hace que dicho dogma sea vulnerable particularmente frente a cualquier ejemplo de contingencia. Uno y otro de estos dogmas científicos, según descubrimos en la actualidad, están bajo el fuego de la crítica, dentro de las filas mismas de los hombres de ciencia, los cuales, por primera vez en la historia científica, se han visto empujados a examinar sus suposiciones primarias. Hoy día la ciencia muestra su falta de satisfacción con sus dogmas anteriores al tambalearse precariamente, en su examen del átomo, al borde de la metafísica. Tal vez la mejor defensa que se podrá hacer en el futuro, de estos dogmas científicos que no pueden probarse, será semejante a la mejor defensa que se puede hacer de los dogmas filosóficos y teológicos, o sea la defensa pragmática, que juzga de la verdad de una cosa de acuerdo con su valor práctico.

Bajo las circunstancias que le son impuestas por sus propias limitaciones, no podemos esperar que la ciencia nos proporcione, sobre la base física, otra cosa que una explicación también física. Su método es la medición, su instrumento las matemáticas y su prueba consiste en la posibilidad de predecir los eventos físicos. Mientras se mantiene dentro de su propia y reconocida esfera, la ciencia se halla, tanto en sus método como en sus resultados, por encima de las críticas, ya sea de la filosofía, ya sea de la religión. Ni

se le puede someter a juicio tampoco por causa de sus descubrimientos demostrados. Todo el que cayere sobre esta roca será desmenuzado. Las principales críticas a la ciencia se originan cuando ésta se sale de su esfera, cuando olvida las limitaciones que ella misma ha escogido para su labor y cuando, sin penetración filosófica o intuición religiosa, proclama el dogma injustificable de que fuera de sus propios y prescritos límites ninguna realidad existe o puede ser descubierta salvo por sus métodos. Tal afirmación no solamente es dogmática sino arrogante y ha hecho que ciertos científicos hayan incurrido en justo y bien merecido desprestigio. En esto sus fulminaciones científicas se hallan en la misma categoría que las del subjetivista filosófico o el intuicionista teológico que pretenden refutar los hechos científicos.

La ciencia tropieza con tres dificultades insuperables, que son respectivamente la metafísica, la epistemológica y la religiosa. En el caso de la metafísica, si el científico asume la autonomía de la Naturaleza, su explicación mecanicista no puede sostenerse, puesto que supone una especie de magia interna por medio de la cual "emerge" lo único; equivale a afirmar que 2 + 2 = 5. Pero esa suposición no puede considerarse como una verdadera explicación. Una Naturaleza autónoma no es aquella que obtiene resultados reaccionando únicamente ante las fuerzas externas. Tratándose de la epistemología, el hombre de ciencia se encuentra todavía en mayores apuros. La ciencia no ha hecho ni puede hacer nada para esclarecer la cuestión de cómo debemos concebir la realidad en el mundo físico. Mientras más ha descubierto acerca de la realidad física, menos cierta ha estado en cuanto a los términos en que podría describirla, hasta el punto de que en la actualidad ella misma confiesa abiertamente que sus presentes descripciones de la realidad última no son más que intentos de imaginación que procuran describir ciertas experiencias, o lo que la física más reciente podría inclinarse a describir como nociones indescriptibles o irrepresentables del entendimiento. En cuanto al tercer

punto, la ciencia no ha logrado decirnos algo acerca de "las cosas que importan más", de manera que si fuésemos a perder por entero la realidad científica todavía continuaríamos en segura posesión de las cosas que tienen más valor para la vida humana.

Bajo tales circunstancias, resulta muy adecuada la presente modestia de la ciencia, y contrasta notablemente con las pretensiones que en su nombre sostienen sus menos ilustrados representantes o sus infanterías filosóficas. Esto no significa depreciar los valores o negar los hechos de la ciencia, sino simplemente llamar la atención a las limitaciones propias de los fenómenos del espacio-tiempo y las cuales constituyen el cartabón dentro del cual la ciencia ha escogido trabajar. Puesto que en su mundo de investigación a veces ha decidido arrogantemente actuar como si el espectador no existiera, ahora se ve mortificada por un mundo en el cual el espectador debe ser considerado como un factor.

2.—La Ventana de la Filosofía

No todo el mundo concederá que la filosofía es una ventana desde la cual podemos observar la realidad por fuera o por dentro. Ciertamente no la consideran así aquellos que niegan la validez de los valores o arrojan dudas sobre la operación de la mente humana. De que esto sea así tienen en gran parte la culpa los filósofos materialistas y naturalistas que en el pasado han estado empeñados industriosamente en la tarea de aserrar la rama filosófica en que están posados.

Tal vez deba admitirse que hemos incidido en una época en que la demanda de coherencia racional, o sea de la razón, se encuentra en su punto más bajo. El hombre vulgar parece de alguna manera imaginar que la simulación y la palabrería pueden ofrecer suficiente base para el buen éxito, y la credulidad con que acepta las medidas más irracionales llega hasta lo patético. Apenas si se le puede reprochar por esto, ya que aun en los asientos de la filosofía se ha menospreciado tanto el pensamiento sistemático y se

han fomentado tanto los conceptos fragmentarios y que se anulan a sí mismos.

La filosofía, como la ciencia, toma como punto de partida el dogma de que lo real es inteligible. Considera como un hecho el que la actitud, la educación previa, el prejuicio del observador influye en el concepto que éste se forma respecto a la realidad. Por consiguiente, la filosofía cree que deberíamos aplicar a nuestros conceptos la prueba de la coherencia. Esto se hace, por supuesto, dando por hecho que el Universo es coherente al modo prescrito por la ley universal proclamada por la ciencia. El filósofo se propone aproximarse a la realidad desde el punto de vista de lo coherente, a no ser, naturalmente, que se trate de un completo escéptico. La sola carta real que posee para orientarse en esta aproximación está constituída por la suposición que el científico había dejado anteriormente fuera de la suya, a saber, la necesidad de tomar en cuenta también la existencia del espectador como parte él mismo de los fenómenos de la Naturaleza. Puesto que la mente que trata de interpretar ésta, es parte integrante de ella, el filósofo se declara por el dogma que la ciencia ha aceptado a menudo sin objeción, o sea, que la mente inteligente verdaderamente aprehende una realidad inteligible. En otras palabras, basa la inteligibilidad de la Naturaleza sobre la inteligencia del hombre, y viceversa. Siendo que tanto el hombre como la Naturaleza brotan de la misma fuente y forman parte del mismo proceso, no pueden hallarse entre sí en contradicción o desacuerdo fundamental. Si esto es verdad, entonces la coherencia tiene un sentido y proporciona una base para la especulación filosófica.

Puede decirse que esta aproximación es puramente epistemológica y que de ninguna manera implica metafísica. Sin embargo, un poco de reflexión nos mostrará que nuestra respuesta a los problemas del pensamiento dependerá de la tesis metafísica que hayamos adoptado previamente. ¿Está el mundo externo sujeto al pensamiento o simplemente produce pensamientos en la tabla rasa de la mente? Por su-

puesto, tal es la cuestión decisiva de la filosofía. Si adoptamos la primera tesis, tenemos aún una carta de orientación para la filosofía; pero si adoptamos la segunda, no tenemos carta alguna, puesto que el espectador queda nuevamente fuera del cuadro. Esta conclusión no aparecerá como evidente ni al absolutista ni al monista, pues cada uno de ellos está acostumbrado a vivir con ciertas inconsistencias. El primero recurre a una experiencia divina que no está de acuerdo con el carácter divino, confrontado por el problema del mal; el segundo se topa con el problema del error. Se ve obligado a explicar desacuerdos en el entendimiento, que son producidos por las mismas experiencias fundamentales.

3.—*La Ventana de la Religión*

Una persona de ordinaria inteligencia no se satisface con ver el mundo de la realidad únicamente al través de las ventanas de la ciencia y la filosofía. Hasta los más rabiosos opositores de la religión, en vez de descuidar aquello que declaran un mito, superstición, o futileza última, invierten mucho tiempo y mucha energía en reiterar aquello que, si sus teorías fueran verdad, sería para todos una cosa obvia. En vez de esto último, tienen que batallar día tras día en contra de esos espectros que jamás se desvanecen. El hombre común y corriente está convencido de que hasta aquí la ciencia solamente le ha mostrado no más de la mitad del mundo de la realidad, y de que esa mitad es para él la menos importante. Percibe ciertos grandes valores que no pueden ser medidos por la aritmética de los sentidos, ciertos hechos que son más que simple conocimiento; es decir, aquellos hechos más profundos para los cuales y por los cuales vive.

Así que una mente inquisitiva se ve inevitablemente empujada hacia el campo de la religión, sea que esté en favor o en contra de ella. Si está *por* la religión, puede pretender con todo derecho que está hablando acerca de la realidad; si está *contra* la religión, solamente puede excusarse negativamente di-

ciendo que está dispuesto a hablar de ella pero sólo considerándola como no otra cosa sino una ilusión persistente y perniciosa. Para el hombre normal, las supremas realidades de la vida brotan del amor, la lealtad, la honradez, la integridad, el altruísmo, la elevación mental, la fortaleza, la reverencia por lo que es más grande o mejor que uno mismo, el deber, la obligación, la responsabilidad social, el respeto a los derechos de los demás, la fe en que la vida buena no sólo es practicable sino también valiosa, la confianza en que el Universo es amigable hacia el hombre, y la completa devoción de todas nuestras potencias a la vida de los valores. Todo esto lo reconoce uno como religioso, sin pretender que constituye una definición completa de la religión. Forman la esfera de la religión, de todas las religiones, por igual. Esto lo negarán violentamente, por supuesto, aquellos que están acostumbrados a menospreciar la religión considerándola como nada más que un mecanismo de escape de aquellos que le tienen miedo al fuego del infierno. En realidad, no hay religión ahí donde no se hace objeto de amor a los valores por sí mismos. Dondequiera que en un hombre existe amor hacia los valores mencionados, hay religión, por mucho que ese hombre haga alarde de irreligión. No importa cuán perversa en sus métodos, la religión tiene dondequiera el mismo propósito, cultivar la vida buena como la realidad supremamente valiosa.

Los hombres han descubierto que para lograr este fin la afirmación de un dogma produce los mejores resultados. Así como el hombre de ciencia parte del dogma indemostrable de la ley universal, aun cuando sea la de la estadística, y el matemático se basa en el dogma escurridizo de la infinita divisibilidad, ficciones mentales convenientes, como las llama Vaihinger, también el religionario da por supuesto un Universo en que los valores morales y espirituales son importantes y se encuentran en su propio medio. Simboliza este concepto bajo el nombre de Dios, creyendo que estos valores constituyen la más elevada forma de la realidad. Aquí, de nuevo, la prueba

es pragmática. Si resulta que la devoción a estos conceptos o valores superiores conduce a una vida mejor, a una mayor realización de dichos valores, a una apreciación creciente de ellos, entonces está justificado en su creencia en Dios. La fuerza moral de esta creencia la niegan algunos que no se dan cuenta de que fundamentalmente el teísmo es una confianza en la naturaleza moral del Universo. Si apelamos al expediente científico de la verificación estadística, admitiremos, creo yo, que para la mayoría de los hombres el concepto de Dios es de un supremo valor pragmático. Es simplemente una proposición práctica en el esfuerzo por vivir una vida mejor y debería aplaudirla todo aquel que ame a la humanidad.

Tenemos aquí un campo de la realidad cuya existencia no puede ser comprobada o refutada por medio de la medición científica. Los índices de la psicología de las emociones sirven en este caso de muy poco, porque pueden hablarnos solamente de la intensidad de las reacciones físicas y nada tienen que decir en cuanto a cualidades o valores morales. No hemos inventado un índice que distinga entre el amor y el odio, o que indique el origen mental y espiritual de las aberraciones tras la aguja indicadora de un aparato para descubrir mentiras. Ni se puede decir que dichos valores radican principalmente en la esfera de la racionalidad; porque aquí nos hallamos en la región de la paradoja. Paradojas como las siguientes son muy comunes: la presencia del extremo sufrimiento físico al mismo tiempo que un extremo gozo, como en el caso de los mártires; la concomitancia de la vergüenza externa con la seguridad propia interior; el sentido de pérdida externa acompañado de la seguridad de una ganancia interna. Aquí estamos en presencia del reino todo de la tragedia, representado en el arte y la música. ¿Por qué la oscuridad del fondo de un cuadro nos produce satisfacción al hacer resaltar los puntos más iluminados del mismo? ¿Por qué los tonos menores y aun los desacordes en la música nos proporcionan una satisfactoria plenitud de expresión, sin la cual nuestras mentes quedan

insatisfechas? Es porque en la región de los valores, lo paradójico encuentra expresiones que no pueden estudiar ni las mediciones científicas ni la coherencia filosófica. Tiene uno que estar dotado de un cierto punto de vista, una plataforma de apreciación, una potencia intuitiva, para penetrar, al través del mundo de las apariencias casuales, a la más profunda realidad. Al llegar a este punto, el hecho de que el que cree únicamente en los fenómenos percibidos por los sentidos externos, o solamente en la racionalidad, me pueda decir "Nada de eso veo", no tiene ningún peso. Es como el hombre de que habla una anécdota empleada como ilustración por uno de mis colegas mecanicistas que criticaba a la persona que confiaba en cerciorarse de la realidad de un cuadro al óleo únicamente frotando la nariz contra él. El frotamiento de nariz empleado por el científico y el filósofo corre el riesgo de no advertir para nada el significado mismo de la religión.

Podríamos resumir la conclusión a que nos llevan estas consideraciones señalando ciertas semejanzas y diferencias que se hallan en los exponentes de estas tres esferas de la realidad. Todos ellos se ven obligados a dar por verdadera la suposición fundamental de que el Universo es inteligible. Cada uno de ellos se propone una meta que no concuerda con lo que hasta el presente ha logrado y que si se interpretara literalmente podría solamente considerarse como absurda. Estos son los varios absolutos, las "ficciones mentales convenientes" por medio de las cuales podemos avanzar. En la ciencia, por supuesto, es un mundo absoluto de espacio-tiempo y de ley y predecibilidad universal; en la filosofía, es la verdad absoluta o coherencia lógica; en la religión, es una persona absoluta, a saber Dios. Es evidente que todos estos términos son inalcanzables o ininteligibles a una criatura limitada por el espacio-tiempo, como el hombre. Por otra parte, si fuera únicamente criatura del espacio y el tiempo, tales cuestiones no podrían atormentarlo.

Cada una de las esferas mencionadas ha pre-

tendido poseer intuiciones exclusivas del seno de la realidad; y sin embargo, cada una de ellas deja insatisfechos a sus devotos, debido a cierta conciencia de que precisamente por este pretendido exclusivismo hay algo que se ha quedado fuera del cuadro. Por esta razón cada uno de ellos ha tratado de ir más allá de sus postulados fundamentales, hablar en nombre de los otros, condenar conclusiones que considera inconsistentes con las suyas propias. Es como si tres niños jugasen en tres ventanas diversas y pretendieran que su propia perspectiva es la única verdadera y que lo que cada uno de ellos ve solamente puede sostenerse negando lo que ven los otros. Esta situación surge debido al hecho de que se llega a la realidad por tres métodos distintos, cada uno de los cuales es legítimo tratándose de las realidades que persigue, pero solamente puede ponerse en contacto con aquellas que están al alcance del método que emplea. Para que haya entendimiento ha de haber, en el empleo de su método, una necesaria orientación. Esto ha hecho que el que emplea un método dado asuma cierta seguridad arrogante y desprecie a los que sostienen las otras dos esferas. El científico necesita una orientación matemática y de observación. Para el filósofo, esta orientación es lógica y dialéctica; para el religionario es la intuición de valores y realidades espirituales que requieren una orientación. La dificultad surge debido al hecho de que, por mucho que tricotomicemos nuestro mundo con propósitos de observarlo, la división es puramente académica y ninguno de nosotros puede ser exclusivamente científico, exclusivamente filosófico o exclusivamente religioso. Estamos frente a una realidad y la percibimos bajo tres aspectos con el fin de formarnos un mejor concepto de ella.

Por tanto, no hay por qué pretender que nuestro oponente no ha aprehendido la realidad, tan sólo porque ésta no cabe en nuestro propio modo científico, o filosófico, o religioso de aproximarnos a ella. Nuestro mutuo prejuicio carece de valor. Nadie puede sostener congruentemente que las verdades en una es-

fera están en conflicto con la verdad en otra, sin abrogar así su propia tesis fundamental. ¡Qué fútil es, entonces, que tanto la filosofía como la religión, se prendan de los faldones de los métodos científicos pasajeros, o que la ciencia niegue los hechos religiosos porque no pueden ser medidos y pesados, o que la religión se ponga a anatematizar la ciencia o la filosofía! Debemos adecuar el método al campo de investigación respectivo. No debe juzgarse la coherencia lógica por medio de la medición tempo-espacial, ni se deben condenar como irreales los impulsos del alma hacia la altura, buscando una nueva vida en Dios, simplemente porque no son del todo coherentes ni llenan u ocupan espacio.

Por variados que sean los métodos mediante los cuales nos aproximamos a la realidad, hay un factor inevitable en todo, que se ha pasado resueltamente inadvertido. Por mucho que la ciencia haya deseado, en interés del completo desinterés científico, un Universo sin espectador, "éste no puede librarse a sí mismo de sí mismo". Este mismo hecho ha perturbado el silogismo más perfecto del filósofo. La coherencia es siempre relativa a sí misma. En los entendimientos e interpretaciones de individuos muy humanos y falibles, los absolutos de la religión han sido después de todo algo menos que absolutos. En último análisis, cada hombre ve e interpreta el mundo al través de su propia experiencia. Y aquí verá y entenderá más aquel que mantiene abiertas y limpias las ventanas de su propia alma con un mínimo de arrogancia respecto a su propio entendimiento, no negando el entendimiento de los otros sino ansiando aprovechar cualquier valor que puedan aportar.

Al hombre entendido que va en busca de la realidad, nada humano le puede ser ajeno.

Ralph Tyler Flewelling

La Necesidad Mundial de la Religiosidad (*)

ERNESTO BUONAIUTI
Director de la Revista "Religio",
Roma.

Uno de los más grandes sociólogos del siglo XIX, sin vacilación podemos afirmar, el verdadero creador de la Sociología, Herbert Spencer, ha señalado ampliamente los paralelismos existentes entre el organismo corpóreo del individuo y el funcionamiento orgánico de la vida social. Como el organismo individual, también el organismo social sabe de la división de las funciones, los procesos del crecimiento y de la decadencia, la solidaridad de los miembros asociados, explicada únicamente por la vitalidad orgánica; las crisis del desarrollo y los períodos de contaminación y de infección. Partiendo de este postulado, del perfecto paralelismo entre la vida orgánica de la unidad biológica y la vida orgánica de la colectividad, estamos autorizados para pensar que también los organismos sociales conocen sus estados morbosos y sus períodos de infección. Que nuestra vida gregaria atraviese hoy por un período de innegable empobrecimiento constitucional, no hay quien pretenda negarlo. Se trata más bien de especificar la génesis y la naturaleza de la infección que ha atacado la vida social. Si queremos conservarnos sobre la línea de las comparaciones sugeridas por la sociología spenceriana, podemos decir que el morbo que padece hoy la vida espiritual de la colectividad, es un germen patógeno que ha afectado las vías respiratorias. Lo que falta a la vida social es el oxígeno de los fuertes ideales, es la atmósfera de las grandes realidades en el Espíritu, de los grandes valores, y de aquello que está sobre todo lo que es sensible y empírico.

Hemos escogido un instrumental complicadísimo para la terapéutica de las extenuaciones físicas, para

(*) Versión castellana del Prof. José Encarnación Reyes.

la profilaxis social, para la prevención de los contagios, para la reintegración de las fuerzas agotadas de los inválidos o para la recuperación y afianzamiento de las energías de la infancia desnutrida o padeciente. Pero hemos perdido de vista la necesidad igualmente imperiosa de asegurar a la respiración de la colectividad humana, el oxígeno que purifique la atmósfera en que vive el alma profunda de la sociedad. No es aquí el caso de instituirles proceso a los institutos a los que se pediría, por definición, la misión de purificar periódicamente el aire que respira el espíritu de la masa asociada, ni tampoco es el caso de indagar aquí si a estos institutos va anexa la más grande responsabilidad en el envenenamiento progresivo del ambiente espiritual. Es un hecho que la Iglesia constituida parece haber desmayado en su capacidad para asegurar a la atmósfera en que se desenvuelve la vida espiritual colectiva aquellos elementos de renovación y de elevación, sin los cuales el horizonte espiritual parece opaco, denso, irrespirable.

Por todas partes vemos verificarse tentativas indudablemente notables para el acercamiento recíproco de las iglesias y para la consecución de posiciones religiosas que, obliterando las viejas controversias dogmático-disciplinarias, restituyen a la Fe Cristiana en el mundo, la capacidad de magisterio y de edificación, que aparece de este modo miserablemente comprometida.

Pero nos preguntamos si la crisis de la espiritualidad contemporánea no va a tocar en lo subconsciente de la colectividad, región más profunda que aquella en la cual tienen sus fundamentos las instituciones y las dogmáticas eclesiásticas. La crisis de la fe, hoy, no es una crisis denominacional, es una crisis de más amplia espiritualidad. Inciertos nos preguntamos si la crisis no hiere toda forma de fe, toda forma de tradición religiosa; y nos preguntamos por tanto si el problema, tal cual se plantea ante quienquiera que advierta la inquietud angustiosa del mundo, no es el problema de la posibilidad misma de la fe, de la posible delineación de su contenido, de la necesidad

de un retorno hacia aquella sensación del misterio sagrado del universo, del cual la religión trae su impulso primitivo y su no interrumpido renovamiento.

Nuestra misma sorprendente victoria sobre las fuerzas físicas del universo, nuestro dominio sobre aquellos que Pablo llamaba "los elementos del mundo", han sido la causa del anublarse de nuestra capacidad religiosa, del embotarse de nuestra capacidad para responder al llamamiento sagrado de Dios o de Su Revelación. El perfeccionamiento técnico de nuestra vida gregaria ha ido fatalmente en detrimento de nuestra elevación espiritual. Parece que entre disciplina empírica de la vida y sanidad espiritual haya, hoy, una relación de proporción enteramente inversa. Cuantos en el mundo sientan hoy el peligro en que zozobran todas las tradiciones espirituales de la humanidad, deben reconocer el urgente deber de someter a curación la propia exánime espiritualidad, a fin de que de la vigilancia de las propias energías debilitadas surja el reforzamiento de la espiritualidad de los hermanos de inquietudes y de esperanzas.

Podemos continuar en el paralelismo de que partimos.

Según la visual tan magistralmente desarrollada de Spencer, hay analogías sorprendentes entre el funcionamiento del organismo humano y el del organismo social.

No es esto, por lo demás, sino la reivindicación de un antiquísimo postulado proclamado por los primeros mensajes religiosos a través de los cuales la religiosidad mágica de los primitivos subió a una concepción místicamente sagrada del universo. Según este postulado el individuo humano no es sino la recapitulación esquemática de la vida cósmica y no hay fenómeno físico en el mundo que no tenga en el individuo humano su paralelo y su complemento. Por tanto, la correspondencia existente entre las funciones del organismo considerado en su unidad y los epifenómenos de la vida social, no representan sino un estadio intermedio de aquella más vasta corres-

pondencia existente entre el organismo humano y la total vida cósmica.

Si queriéndonos uniformar en esta estimación comparativa de las manifestaciones de la vida en el Universo, estamos persuadidos de que la crisis de que está tan trabajada nuestra vida contemporánea tiene algo más que una semejanza metafórica con aquellas enfermedades consuntivas que hieren tan trágicamente en el individuo sus vías respiratorias, podemos de estos términos de la comparación, recabar los elementos de nuestra diagnosis y nuestra prognosis.

Efectivamente, las enfermedades de las vías respiratorias se curan con la búsqueda del aire puro de las alturas, de los horizontes sin confines de la montaña. Si la enfermedad de que la espiritualidad colectiva está atacada hoy, es una enfermedad que afecta la vía respiratoria de la masa asociada, podemos lisonjearnos de recuperar la apropiada permeabilidad de nuestros pulmones, sólo buscando en las alturas, donde se celebraron en los principios las más grandes revelaciones de Dios, la atmósfera pura y transparente de nuestras primeras peregrinaciones en el mundo del Espíritu. Se podría decir que tal precepto tiene también una significación literaria o una significación simbólica. Subir es para nosotros retornar a los orígenes. El día en que nuestros padres, bajando de su sede prehistórica, se abrieron caminos divergentes en el mundo, su estación de partida fué sobre aquellas altiplanicies del no lejano Oriente, sobre las cuales se decidieron las suertes civiles de la Humanidad. Se podría decir que sobre la altiplanicie del Indo Kusch la civilización europea como la civilización asiática, se despidieron un día una de la otra, para encontrarse de nuevo, cuando así fuese, en el camino hacia el más alto desenvolvimiento de su capacidad o de sus ideales. Conocéis la antigua costumbre relacionada con los forasteros en el mundo antiguo. En el acto de separarse se entrecambiaban los fragmentos de un mismo hueso para poderse reconocer el día en que, encontrándose en el camino, pudiesen comprobar la

perfecta yuxtaposición de los mismos. Eran símbolos de su antigua hospitalidad pronta a renovarse. En los lejanos milenios, en la hora de la separación impuesta por los diversos caminos del mundo, nuestros padres se entrecambiaron los símbolos de su solidaria fraternidad para que cuando un día, cansados de su peregrinar, hubiesen de tener la felicidad de encontrarse bajo el mismo techo, pudiesen inmediatamente restablecer la comprensión recíproca en la primordial unidad de sangre, yuxtaponiendo los fragmentos inconsútiles de la misma pena o de la misma idealidad de paz.

Henos aquí para intercambiar los símbolos de nuestra lejana comunidad de fe y de esperanza, a fin de que de esta gastada familia humana resurja la consciencia de la común solidaridad en los valores de la fe.

Las antiguas fés están deterioradas por el consumo milenario. Las tradiciones constituidas están empobrecidas y se han vuelto ineficaces por su mismo proceso de demasiado pequeña y casuística determinación. Para que puedan reconquistar su capacidad edificadora, tan miserablemente vulnerada; para que puedan volver a ser elementos sanos y puros, aptos para la vida de nuestro intercambio espiritual, urge evidentemente regresarlas a sus fuentes originarias, reensayarlas en aquellas piedras de toque que son los valores centrales de la religiosidad humana, tratar de fundirlas de nuevo en aquel fuego incandescente de aquella experiencia sagrada que hizo salir otrora a nuestros progenitores de los estados primordiales de la religiosidad mágica, hacia el estadio de la religiosidad mística y considerada como un don dimanado del Espíritu Santo. Para usar el lenguaje de Bergsón, jamás como hoy, la religiosidad y la moral estáticas deben desembocar en la religiosidad y en la moral dinámicas; que no se sometan a la limitación rígida de la fórmula dogmática y de la disciplina burocrática, sino que busquen la libre vía de la comunicación universal en los misterios de Dios.

No debe causarnos estupor la audacia de seme-

jante programa. Si efectivamente estamos convencidos de que la necesidad de la religiosidad nace hoy de una de las más grandes crisis espirituales que la historia de la civilización recuerda, naturalmente debemos predisponernos a aceptar soluciones radicales y perspectivas atrevidas.

Probaremos incomodidades en el tránsito. Los pulmones entorpecidos y llagados por la prolongada permanencia en la atmósfera de miasmas, de la basura y de la contaminación, no pueden dejar de sentir el contragolpe del paso brusco a la atmósfera tersa y enrarecida de la montaña. Pero la salvación se obtiene a este precio, y no hay nacimiento o renacimiento que no impliquen el peligro de la muerte.

Pero no podemos en manera alguna cerrar los ojos a la evidente cuanto trágica realidad. El mundo de la espiritualidad humana, propiamente en virtud de los inmensos progresos científicos, no está, con respecto al mundo físico, en una posición sustancialmente diversa de la del bárbaro o primitivo, el cual en virtud de sus poderes mágicos creía poder tener la naturaleza en sus manos, como esclava dócil y mecánicamente obediente. El hombre de ciencia, que en virtud del cálculo cree tener en el puño la fuerza del mundo, para hacerlo el juguete de su talante o de su antojo, no está moralmente, en una posición diversa de la del hechicero que con una fórmula encantatoria y un gesto ritualmente infalible cree poder recabar del ambiente circundante los oráculos o las curaciones que desee. Hay presuntos dominios sobre el Universo físico que reducen al hombre a la condición de esclavo en relación con el mundo, porque ellos hacen debilitar la conciencia de aquella zona impalpable de misterio y de lo imprevisto, que es la única que constituye al hombre en su posición específica de hijo y cooperador de Dios.

Esta conciencia es la que debemos reconquistar, para redescubrir en las distintas especies de fe, la Fe, y en la forma de la ciencia humana, la única Ciencia que precave al hombre del retornar en cualquier momento de la historia y sea cual fuere el estadio de

aparente progreso humano, a la condición de un salvaje o un bárbaro.

Hace milenios que la primera religión proféticomesiánica, la religión de Zaratustra, intentó transportar violentamente la base de la vida espiritual humana de la adoración mágica de las fuerzas cósmicas, a la sensación íntima del carácter moral de la vida universal y del conflicto entre vida y no vida, luz y tinieblas, bien y mal, que se combaten constantemente en el mundo. Este conflicto tiene dos escenarios: el mundo físico y el corazón del hombre. Pero el hombre no es solamente una zona del inmenso campo de batalla entre los dos principios en contraste: él mismo es instrumento al servicio del principio del bien, que agoniza en el Universo por la afirmación soberana de su insidiosa señoría. Otras predicaciones proféticomesiánicas siguieron a la de Zaratustra. Todas han representado un esfuerzo para salir de la visión física del mundo, para ascender hacia una visión moral. Todas han tratado de sustituir la categoría de los seres, como coeficiente primordial e indispensable, por una sistematización dialéectica del Universo, la categoría de la vida, de la bondad, del amor, del Reino de Dios.

No estamos aquí para detenernos en la estimación difícil del valor respectivo de estas predicaciones. En una hora como la nuestra, que se ha hecho dramática por la corrupción de las viejas tradiciones espirituales y por la carencia de una orientación segura sobre el problema de la reconstituida universalidad espiritual, nuestra tarea indeclinable es la de readquirir, exaltando de nuevo a las alturas del pasado, la posibilidad de ver lejos, sobre el horizonte, la luz de nuestro destino.

Zaratustra había identificado el principio enemigo del bien con la mentira. No es por metáfora como nosotros podemos ahora identificar la mentira con las tinieblas. Debíamos decir más bien que hay una mentira en el mundo físico, que son las tinieblas, y hay tinieblas en el mundo humano, que es la capacidad humana para mentir y para violar la vida. Yo me pre-

gunto si la primera consigna para quien quiera en este universal naufragio de las fés religiosas, aferrarse a una tabla de salvación eficaz, a la verdadera fe, no es, antes que todo, aquella que consiste en concentrar las energías del propio espíritu para evadirse de la concepción puramente metafísica, a la que la tradición eclesiástica nos ha acostumbrado, y aferrarse a una concepción estricta y exclusivamente místicomoral.

Con profundísimo significado las grandes religiones reformadas, desde Zaratustra, a través del budismo y hasta del cristianismo, han puesto como esencial a la vida religiosa el problema de la naturaleza de Dios, más bien que el problema de nuestro comportamiento en función de lo Divino en el mundo y en la vida de los hombres.

Solamente en estos términos está planteado en la actualidad, el inquietante problema de nuestra posible fe. Lo que falta a nuestra vida social es el sentido profundamente sagrado de la vida en todas sus manifestaciones, porque solamente del sentido sagrado de la existencia pueden germinar aquellos sentimientos de los cuales la vida gregaria tiene absoluta necesidad, para distinguirse de los rebaños de animales y de la vida primordial del clan, que vive de represalias y de rapiña. Este sentido sagrado de la vida es verdaderamente el *humus* de que puede derivarse toda creencia religiosa. Si el intelecto humano tiene como su específica tarea la de sistematizar y la de organizar en forma estática e inalterable nuestro conocimiento empírico del mundo, comprendemos luego cómo la cultura humana esté dramática y permanentemente presa entre la necesidad de encerrarse dentro de los esquemas sistemáticos del intelecto y la necesidad de superarlos, para restituir a las fuerzas de la vida su elasticidad de expansión. El conflicto entre las creencias y la Fe no es sino de uno de los aspectos de este drama permanente.

En las horas históricas de la más amplia conquista intelectual, es fatal que el primitivo sentido sagrado de la vida se debilite. Por una extraña paradoja,

una edad saturada de iluminismo racionalista puede ser una edad de ferocidad y de barbarie. El retorno a la concepción sagrada de la vida, puede ser también la salvación de la civilización.

Pero ¿qué cosa significa descubrir y vigorizar de nuevo en nosotros el sentido sagrado de la vida, en el cual está la fuente primitiva de la fe, si no es porque tiene directo e inmediato contacto con los verdaderos valores de la vida con sus hipótesis y sus postulados?

Fe no es adhesión a un formulario dogmático; fe no es la inscripción en la matrícula de una comunidad visible; fe no es aceptación de un sistema especulativo. Fe es esencial e inequívocamente un estremecimiento del espíritu a la vista del misterio fascinante y tremendo que envuelve la forma y la finalidad de la vida universal.

Se podría decir que la fe positiva, las confesiones constituidas, degeneran su naturaleza cuando quieren llevar al máximo y a la agotante formulación teorética todo aquello que hay de inefable y de inexpresable en el sentido inicial de la religiosidad. De esta verdad tenemos un ejemplo conspicuo en la historia cultural de la rama más imponente de la cristiandad: la rama católica. Por siglos y siglos la Iglesia cristiana no ha conocido una demostración teórica de la existencia de Dios. Desde los documentos del Nuevo Testamento, en los cuales la fe en el Padre y en las manifestaciones de su justicia es hipótesis pacífica, a través de la literatura patrística hasta la época carolingia, vemos que la fe cristiana ha vivido intensamente su experiencia, sin preocuparse de demostrar dentro de las normas silogísticas y de categoría ontológica, la existencia de Dios. Puede decirse que la primera demostración *técnicamente concebida y delimitada de Dios*, es la que intentó San Anselmo con su argumento ontológico. La filosofía escolástica sustituía a la demostración *a priori*, la demostración *a posteriori*, calcando la vía trazada por Aristóteles con la argumentación deductiva de la noción de movimiento y de causa. Pero se podría decir que mientras San Anselmo escogía su argumento para atrapar en

error a un presunto incrédulo, la incredulidad y el ateísmo hacían su ingreso en la actividad cristiana, justamente en los momentos en los cuales la filosofía escolástica incipiente creía remitir irrefragablemente la existencia de Dios a procedimientos dialécticos que aspiraban a tener la firmeza coercitiva de los términos matemáticos. El caso es verdaderamente instructivo. La fe no puede ser el resultado de un silogismo y si no queremos hacer depender nuestra fe en la Divinidad de un procedimiento dialéctico, no deformemos el acto de la fe ni profanemos el concepto mismo de la realidad sagrada ante la cual queremos y debemos hacer que nuestro corazón se postre. No se puede olvidar que Aristóteles ha puesto en movimiento su noción de causa, de potencia y de acto, para llegar a la aserción de un primer motor inmóvil, cuya primera esencial cualidad es la de ser perfecto e impasible en sí mismo, y de poder abstenerse, como él dice, de cualquier amigo.

Las grandes religiones históricas a veces han concebido a Dios como el Padre, la Providencia, el Vigilante, cuyas entrañas sufren por nuestro alejamiento y cuyo corazón se despedaza por cada uno de nuestros naufragios.

Nuestra asfixia espiritual ha comenzado el día en que hemos querido hacer de la fe un mecanismo racional y de nuestro sentido religioso un cálculo aritmético.

No es de creerse que, refiriendo la fe a este estadio prelógico y predialéctico que es su dominio específico, amenazamos de empobrecimiento la plenitud de nuestra vida espiritual. Hay muchas realidades en el mundo que la filosofía no conoce y que se esconden en los pliegues de nuestra consciente capacidad de alcanzar la realidad sagrada fuera de nosotros, que no tienen nada que ver con el proceso de nuestra actitud silogizante.

Es lo contrario, por tanto, lo que es verdad. El desenvolvimiento hipertrófico de la capacidad racional de un individuo y de una colectividad están siempre en detrimento de la plena, sana e integral vida

del Espíritu, porque como ha demostrado exquisitamente Bergsón en la *Evolución Creadora*, la inteligencia pura tiene siempre una función de reposo o de parálisis en la explicación ascendente del impulso vital y siempre que en la vida del individuo y en la historia de la colectividad las leyes de la vida adviertan imperiosa la necesidad de una toma más fresca de contacto con la propia capacidad de eficiencia, es a todas las zonas extradialécticas de la vida espiritual a donde urge acercarse. La fe, en su contenido primordial, en su dialéctica funcional, ¿no es precisamente una toma de contacto directo con el núcleo central y misterioso de la vida?

En nuestro mundo mediterráneo los orígenes de la ciencia empírica o de la actividad especulativa suelen remitirse a estos filósofos jónicos que en la alba de la cultura helénica trataron de especificar los elementos primordiales del mundo. A veces las varias escuelas jónicas hicieron del aire y de la tierra, del agua o del fuego, el elemento primigenie de los fenómenos cósmicos y de sus vicisitudes y metamorfosis. Es también la fe un esfuerzo no interrumpido, en constante renovación, para captar en lo íntimo de la espiritualidad universal el elemento central y su más simple ley.

Repudiando por tanto cualquiera investigación abstracta de formulaciones capaces de captar y de transcribir el misterio formidable del mundo y de la vida, que hoy, en el naufragio y en la disipación de todas las creencias tradicionales y en la conciencia inquietante de la crisis que nos amenaza y nos envuelve, siente la necesidad de profesar una fe que lo eleve y lo purifique y debe avecinarse a este misterio en acto de veneranda trepidación, pidiendo luces, no imponiendo fórmulas o formularios.

También vamos a la pesquisa de los elementos simples de la vida: pero no los busquemos con los instrumentos de nuestra pobre y soberbia indagación conceptualista, no creamos haberla tocado porque hayamos escogido complejas soluciones de los problemas del ser.

Porque los elementos del misterio en que estamos sumergidos están sobre nosotros y nos subyugan. Este misterio está en la vida de nuestro espíritu individual: está en la lógica complexa de la vida colectiva humana, está en el panorama inmenso y tempestuoso de la existencia cósmica. La posición de la fe en relación con el misterio no es la posición de quien trata de resolverlo o de descomponerlo; es la posición de quien pretende introducirse en el misterio conforme a la norma de las leyes, que lo Divino en el mundo tiene en su poder y en su finalidad. Y nosotros habremos llevado nuestra leal y honesta contribución a la solución de la crisis religiosa, en la cual estamos presos, cuando cerrando los ojos, según la vieja consigna de la mística oriental, a todo aquello que es empírico, y abriendo la pupila interior sobre el mundo de la realidad espiritual, hayamos hecho de nuestra existencia de un día, un holocausto voluntario a los principios de lo bueno y de lo luminoso que conducen hacia un providencial destino, la máquina inmensa de la existencia universal.

La fe no es una comprobación pura y simple de situación sensible de hecho: es subordinación querida en la economía del bien que lleva el universo a la justicia.

En sus albores la especulación científica racional puede ser complacida con imaginar que el kaleidoscópico flujo de las formas en el mundo naciese del proceso del *fuego* y del *viento*, de la *tierra* o del *agua*.

La fe tiene necesidad de descubrir el misterio que hay en el fuego devorante del amor; que hay en la tempestad espasmódica del dolor; que hay en la onda niveladora de la muerte.

Habíamos nombrado los grandes valores y las fuerzas elementales de la vida espiritual. La fe está toda en la conciencia del carácter sagrado de estos valores y de estas fuerzas. Y las civilizaciones cesan de ser religiosas, ofuscan la fe, cuando hacen del amor un grosero episodio biológico; del dolor, un circunscrito fenómeno físico; del remordimiento, un

pasajero morbo psíquico, y de la muerte, un insignificante traspaso cronológico.

Para que la fe renazca urge tener la convicción profunda, de que no hay sufrimiento que no oculte una infinita capacidad de expiación y de rescate.

Para que la fe renazca urge sentir trágicamente que no hay fratricidio perpetrado en el mundo, que no hay gota de sangre esparcida sobre la tierra, que no hay lágrima caída de pestaña humana, cuya responsabilidad no repercuta abrumadora sobre toda creatura razonable.

Para que la fe renazca urge conquistar pacientemente la sensación tremenda y al mismo tiempo grandiosa de que la vida y la muerte no están separadas precisamente por una pared divisoria en el tiempo, que por el contrario están en contacto, y que en cada instante de la vida, se sufre el ataque de la muerte, y en cada instante de la victoria efímera de la muerte, la vida trae triunfalmente el material de su nueva victoria y de su más alta expansión.

El viejo Heráclito, con el inconsciente eco, probablemente, en el corazón, de una lejana predicación iránica, había proclamado misteriosamente "mortales, los inmortales; inmortales los mortales; intentando los mortales succionar la vida de los inmortales; los inmortales intentando transfigurar y resucitar a la vida a los mortales".

Le fe, en este sentido, es una superación audaz de todas las direcciones de nuestro conocimiento empírico y de nuestra costumbre racional. Se descubre de una realidad trascendente de la cual el mundo de las apariencias no es sino el pálido e incoloro reverbero. Renacer a la fe es verdaderamente volar más allá de la experiencia empírica para llegar al mundo de la impalpable experiencia del espíritu, realidad de la cual son fenómenos la mediación y el empobrecimiento.

Por tanto es en el contacto con los hechos centrales de nuestra vida íntima y de la peregrinación espiritual a donde sobre todo debemos ir a buscar la recuperación de aquella sensación sagrada del mun-

do, la cual han invocado constante e invariablemente las creencias históricas de los hombres.

Cuando nuestra orientación espiritual sea dirigida hacia esta capacidad adivinatoria del misterio que está en las expresiones embrionarias de nuestra vida psíquica y sentimental; cuando del amor y del dolor, del remordimiento y de la muerte hayamos advertido la significación profunda y el alcance extra individual, estaremos naturalmente inducidos a mirar con el ojo de la fe, que es esperanza y temor, el misterio mismo de la vida gregaria de los hombres.

Probablemente la razón más eficiente de nuestro miserando naufragio religioso, la causa primera del abatimiento de fe en las tradiciones confesionales, se hallan en el hecho de que nuestro iluminismo racionalista se ha dado ilusoriamente a creer que la vida asociada de los hombres puede ser mecánicamente legislada y disciplinada.

Hemos confundido la posibilidad de una orgánica y viviente fe el día en que hemos olvidado que la vida social de los hombres, hunde sus verdaderas raíces en el terreno de la comunicación carismática.(*) "¿Has visto a tu hermano?"—se preguntaban recíprocamente los antiguos y primitivos cristianos. —"Has visto a tu Dios, póstrate y adóralo". He aquí la fórmula fundamental para toda fe religiosa. La convicción profunda de que no debemos ir a buscar a Dios *a lo lejos,* en las producciones inusitadas de los *hechos milagrosos,* porque la vida es toda ella un milagro y el Universo es todo él, una odisea de prodigios. La convicción profunda de que Dios no está al cabo de una serie comprobable de causas, como causa primera o motor inmóvil; la convicción profunda de que Dios está más bien en cada encuentro de ánima con ánima; que Dios está en la pupila del hermano que sufre, como en las vibraciones de un corazón exacerbado: he aquí la fe, la única fe salvadora.

Nuestra infinita pobreza espiritual nació el día

(*) Aquel estado en que la gracia divina se considera como un don divino emanado directamente del Espíritu Santo. (N. del T.)

en que olvidamos que la convivencia de los hombres es un inmenso misterio y las verdaderas vías de comunicación entre los seres humanos, son las comunicaciones de los dones del espíritu.

Naturalmente cuando deploramos las depresiones del sentido de las carismas escondidas en la vida social, cuando atribuimos nuestra decadencia religiosa al olvido del valor sacramental de toda comunicación espiritual entre los hombres, venimos a reconocer implícitamente que el aparato mágico sacramental tan ampliamente usado en algunas formas confesionales de la tradición cristiana no responde ya a aquella función alta y concretamente edificativa que tuvo en los orígenes.

Basta pensar en la doctrina agápico-eucarística de San Pablo por una parte y en la actual doctrina de la transubstanciación prodigiosa, en virtud de una fórmula del catolicismo, para medir de un golpe el abismo que separa el misticismo asociado de la cristiandad primitiva del milagrosísimo individualismo de las actuales prácticas.

Para Pablo, Cristo está presente en el pan cuando y solamente cuando la comunidad entera sea ante todo el viviente cuerpo místico del Señor. Y la tparticipación del cuerpo místico del Señor no es la garantía de supervivencia individual que habría podido ser garantizada igualmente a los participantes en los ágapes órficos y mítricos: es más bien la pregustación asociada de aquel banquete que Dios Padre arreglará a sus fieles en su Santo Reino.

El rasgo diferencial del cristianismo y la razón más eficiente de su inmensa fructificación histórica están representados exactamente por el hecho de que el cristianismo ha llevado a la más alta y vasta formulación de la visión mística de la vida en comunidad. La cual a la luz del mensaje cristiano, heredero en esto, como en tantos otros puntos de sus enseñanzas, de la tradición religiosa que descendió de la altiplanicie iránica, aparece no ya y no sólo como una organización burocrática, sino también y sobre todo como un conjunto de relaciones místicas cuya virtud

normativa está en razón inversa de su palpable perceptibilidad.

Sobre la base de este postulado podemos decir que la Iglesia Cristiana está fatalmente condenada a perder su virtud disciplinatoria en el mundo, toda vez que en ella sus elementos visibles, curiales o burocráticos amenacen asumir un predominio sofocante sobre los elementos místicos y sacramentales.

Podemos decir algo más. Podemos decir que el día en que la Iglesia o las Iglesias contasen en medida netamente predominante sus poderes empíricamente burocráticos; el día en que por su funcionamiento espiritual creyesen de su deber convertir en recurso y en provecho la organización estrictamente política del mundo, la Iglesia o las Iglesias serían irreparablemente reos de traición respecto de los principios que las han hecho nacer y de los cuales se les pide la tutela y la conservación.

La crisis de las creencias hoy y en particular de la fe cristiana, está toda y sólo en el hecho de que ha olvidado que su tarea inderogable y su misión inconfundible son las de afirmar y personificar en relación con todas las formas organizadoras, políticas, sociales, de la vida asociada, el principio de que existe una federación impalpable de los espíritus, encima de todas las provisorias barreras de los hombres y de todas las divisiones materiales de casta. La cual vive de solidaridad carismática en la efusión del espíritu de Dios.

El naufragio espiritual de nuestra humanidad nació el día en que míseramente hemos olvidado que la vida gregaria de los hombres nada tiene de común con la vida gregaria de otras especies animales, mecánicamente disciplinables, en virtud de la violencia de los poderes sensibles.

La comunidad humana vive en la historia como la depositaria y encarnación de un Espíritu Divino que disciplina y educa sobre la norma de realidades trascendentes y de ideales absolutamente superiores a toda expresión empírica.

Cuando se advierta esta circulación profunda del

Espíritu por entre todo el sistema de las cotidianas comunicaciones entre todos los hombres, entonces se pondrá el fundamento para la verdadera fe en la asistencia providente de un Principio Divino que, a través de nuestra minúscula, pero indispensable contribución en la obra del bien, realiza en cada instante el ideal supremo de su Reino.

De la conciencia del carácter trascendente de nuestra singular experiencia individual, de la aceptación de un programa místico de realización divina en el desarrollo de la vida humana social, fluirá naturalmente la fe en un principio trascendente, que tiene también en el mundo físico, el teatro de su obra en la vida.

Hace poco más de un siglo que Schleiermacher puso en la base de toda fe el sentido de nuestra absoluta dependencia de un *alguien distinto de nosotros*, cuya potencia de acción advertíamos, antes que poder conocer alguna cosa de Su Naturaleza o de Su Voluntad. La filosofía religiosa más reciente, merced sobre todo a una larguísima indagación comparativa del mundo multiforme de la religiosidad humana, ha podido analizar en todos sus más sutiles matices el funcionamiento de este nuestro sentido de dependencia irremediable con la cual se plasma toda fe. El alguien distinto de nosotros, cuya existencia nos es sin interrupción indispensable, para que no nos precipitemos instantáneamente en la nada, es una realidad sagrada que conmueve hasta las raíces más profundas de nuestro ser, con su esplendor fascinante y con su superpotencia tremenda. La filosofía y a la par la teología son demasiado inclinadas a colocar esta realidad trascendente allá, muy lejos, en los límites de un horizonte evanescente que parece privado de cualquiera colindancia real con las regiones más profundas de nuestra vida consciente.

La fe, no digna de este nombre, debe hoy más que nunca esforzarse por llenar el abismo que nuestra presuntuosa metafísica y nuestra árida dogmática han socavado entre nosotros y el Padre que está en los cielos.

Aleccionados por la incomparable parábola evangélica, nosotros no debíamos avergonzarnos de advertir la pobreza de nuestros vestidos desgarrados y la sed agonizante de nuestra alma desmayada.

En la concepción viviente de la más alta expresión histórica de la fe, Dios no es solamente el padre que sufre el abandono de los hijos, y que espía desde lejos el camino de los tránsfugas, pronto para aderezar mesa y banquete solemne para festejar su retorno. Nosotros debemos usar audazmente la palabra que puede sonar irreverente para quienes no tengan la sensación augusta del valor sagrado e infinito de todo acto y de todo instante de la vida humana: El es también el Compañero y Sostén de cada uno de nuestros fatigosos conatos hacia la verdad y hacia la justicia.

Esta certeza corroborante de que el Padre no está lejano de nosotros, sino más bien a nuestras espaldas, para sostener el hilo frágil de nuestra caduca existencia; esta seguridad adamantina de que la paternidad de Dios no se ha operado solamente una vez, allá en los orígenes míticos del mundo, sino que está continuamente en acción en el desarrollo dramático de la vida cósmica, conducen automáticamente a una justipreciación apocalíptica y escatológica de la vida y de la historia sin la cual no creemos que se dé verdadera fe religiosa, como no se ha dado jamás desde la época en que la religiosidad humana salió de su fase mágica para entrar en la fase éticoprofética.

Desde el día en que el profeta iránico Zaratustra sintió en el mundo la dialéctica inmanente de los dos principios eternamente en conflicto y de este conflicto auguró el epílogo, aquel día en que la luz recogiese en sus dominios a sus compañeros de lucha y de ensueños, la visión del Reino de Dios, no como premio individual en una desencarnada inmortalidad, sino como realización suprema de todos los valores trascendentes, ha entrado indefectiblemente como un elemento sustancial de la fe.

El cristianismo lo ha llevado a la sublimidad, haciendo del Reino de Dios la resolución humana del reino humano y cósmico y al mismo tiempo dando a

los hombres la posibilidad de realizar ya el Reino mismo, en una comunicación espiritual y fraterna sobre la cual aletea siempre el hálito santo del Espíritu.

Y de entonces en adelante se ha vuleto un lugar común que la tradición cristiana ha alcanzado un decisivo desenvolvimiento de su historia.

La crisis no es solamente de la tradición cristiana: podemos decir que es crisis de todas las tradiciones religiosas constituidas. La crisis no es el resultado de una malevolencia de los hombres; es el resultado de la radical transformación que han sufrido los medios técnicos de nuestra industria y de nuestro trabajo en relación con las fuerzas físicas del mundo.

Por extraña, pero comprensible paradoja, nuestra vida espiritual se ha empobrecido en la medida misma en que los recursos de nuestra técnica material se han hecho pingües y se han enriquecido.

Debemos tener el obligado valor de reconocer nuestra íntima y desesperada pobreza espiritual.

Bienaventurados los pobres, ha proclamado el Evangelio: a fin de que nuestra salvación esté en el reconocimiento de nuestra radical pobreza. La vida nuestra espiritual es una mendicidad continua.

¿Qué cosa es el amor sino es el andar mendigando amor?

¿Qué cosa es el dolor sino una suplicatoria petición de consuelo?

¿Qué cosa es el remordimiento sino una continua y plañidera invocación en demanda del perdón?

Y ¿qué cosa es la muerte sino una invocación desesperada de supervivencia y de recuerdos? Nuestra vida espiritual es un conjunto de deficiencias y de miserias.

Y esta sensación de pobreza funcional es la que nos debe hacer entrar en la vida gregaria con la conciencia de nuestra necesidad de ser socorridos. No debemos olvidar que mientras más conscientes estemos de nuestras originarias lagunas tanto más nos veremos colmados con la alegría de una vida social, vivida en fraternidad y en amor, porque cuando la asociación humana nos parezca verdaderamente como

la organización de los comunes beneficios que Dios llueve sobre nosotros, sobre quienes lo buscan y lo invocan en el palpitar y en la comprensión del hermano, entonces verdaderamente la vida cesa de ser aquel espantoso drama de violencia y de brutalidad a lo cual la han reducido los instintos desencadenados de los hombres, para convertirse en una anticipación gozosa de aquel Reino de Dios, en el cual un día el Dios de la luz y de la lealtad abatirá para siempre el principio de las tinieblas y de la mentira.

E. Buonaiuti

Del Numen del Mar

JOSE G. ANTUÑA
(Uruguayo)

"Mar armonioso
... ...
Espejo de mis vagas ciudades de los cielos".
Rubén Darío

Brota un mundo de imágenes
En el teclado azul.
Diafanidad marina:
Todo el pentágrama; toda la paleta
En el gran lienzo acústico.

Se derrama en sonidos
El alma de las cosas.
Intérpretes de la enorme sinfonía
Son viento, azul y ola.

Solitario miraje de las torres
Encumbra el horizonte en el mar;
Canción de cuna y fragor de gesta;
Y los coros del bosque de columnas
De Acrópolis o catedral.

Siempre imprevisto y raudo ese miraje
En cada ola, en cada nota y matiz.
Es humana esta música marina.
Y es el alma que pulsa el infinito
Teclado de zafir.

Jose G. Antuña

La Ciencia y la Idea de Dios (*)

J Y. SIMPSON
Profesor de Ciencias Naturales,
New College, Edimburgo.

Podemos entender por Ciencia aquel conocimiento ordenado, probado, organizado y congruente del Universo en todos sus aspectos, que se ha ido formando gradualmente sobre la base de la observación, el experimento y las conclusiones derivadas de éstos. Por consiguiente, es difícil decir dónde termina la ciencia y comienza la filosofía. Pocas distinciones humanas, o ninguna, pueden trazarse en una forma completa y absoluta. Generalmente el hombre de ciencia no reúne y confirma sus hechos simplemente por diversión, y sus hechos, así almacenados, se asemejan a un lote de perlas sin ensartar. Descubre que existe una posibilidad de ensartarlos juntos, o sea que tienen cierto "enganche" o relación. Y es al considerar este "enganche" de las cosas, y al procurar en forma completa llegar al "enganche" del conjunto, preguntándose a veces por qué razón ha de haber, después de todo, un "enganche", cuando el filósofo que hay en él predomina sobre el hombre de ciencia. Y hasta puede avanzar más todavía, e intentar una interpretación o elucidación de lo que en ocasiones se le aparece como un significado de las cosas, cierta dignidad o valor en el proceso cósmico o manera como han llegado las cosas a existir realmente. Todos estos intentos de fijación de valores, así como el reconocimiento del llamado a la acción que hay implícito en dichos intentos, son de la misma naturaleza que la religión.

No obstante, algunas veces se sostiene, en supuesto interés de la religión, que entre tanto que la

(*) Conferencia radiodifundida por la **British Broadcasting Company.** Cortesía de la **Student Christian Movement Press**, Londres. El autor falleció recientemente.

ciencia como ciencia tiene que ver solamente con mediciones, es decir, con los aspectos cuantitativos de las cosas, la religión se ocupa principalmente en cuestiones de valía o valor, o sea en lo que algunas veces se denomina el aspecto cualitativo de las cosas. Con frecuencia se promueven y acentúan distinciones de este carácter, hasta que para el hombre ordinario se hace aparecer la religión como algo un tanto anormal y que carece de relación con el resto de la vida y el pensamiento tal como él los conoce. Por ejemplo, nuestra apreciación de las diferencias de matices de color depende de los diferentes grados de vibración que penetran al ojo, y hay aspectos de la ciencia en los cuales no hay necesidad nunca de que intervenga la medición. Es mucho más importante darse cuenta de que al hacerle a la Naturaleza preguntas tan útiles como las siguientes: "¿Qué es esto? ¿Cómo es esto? ¿Por qué es esto?", es la misma mente del hombre la que está trabajando en todo ello, y que si el individuo deja de plantearse esas cuestiones, cualesquiera que sean las respuestas que obtenga, eso significa sencillamente que no ha estado a la altura de sus posibilidades como hombre. Lejos de que una "vida de fe" sea algo que está por los aires y que carece de conexión con la experiencia humana cotidiana, como tiende a hacerla parecer una presentación demasiado religiosa, es por el contrario la característica fundamental de todo pensar y vivir, aun de las circunstancias en que os halláis los que me escucháis en este momento. Como dijo una vez Thomas Henry Huxley, la superestructura entera de la ciencia ha sido edificada sobre "el gran acto de fe que nos lleva a tomar la experiencia del pasado como seguro guía al tratar con el presente y el futuro".(*) Tanto en la ciencia como en la religión creemos con todo lo que somos, y en este mundo en el que nos hallamos, solamente el que anda por fe puede andar del todo.

Al mismo tiempo, no debemos olvidar nunca que la ciencia trata, después de todo, sólo con aspectos seleccionados y fragmentarios de la Naturaleza, de

(*) Science and Christian Tradition, pág. 243.

modo que en fin de cuentas su concepto de las cosas es únicamente una especie de radiografía, un bosquejo más o menos correcto, pero sombreado, de ciertas porciones o manifestaciones de aquella Ultima Realidad que no podemos nunca esperar que sondearemos por completo, al menos en el presente plano de existencia. Tenemos que ponernos continuamente en guardia contra las falsas simplificaciones en la ciencia, tanto como en la teología. De modo particular, tenemos que resistir la tentación de transferir, con demasiada facilidad, las conclusiones a que hemos arribado en un rincón del campo de los conocimientos, a algún otro rincón de él. Hacer tal cosa puede resultar completamente injustificable en vista de la índole diversa de los hechos fundamentales, como, por ejemplo, cuando se propone trasladar, en conjunto, a la especie humana, las condiciones que se ha descubierto que gobiernan la lucha por la existencia en las esferas inferiores de la creación.

La estructura científica representada hoy día por las Ciencias Naturales es de imponentes dimensiones y constituye un tributo magnífico a la mente del hombre. Contrastada con lo que podría llamarse el *multiverso* estático de anteriores generaciones, con sus lindas y bien cortadas definicioncillas, como la del átomo, de la especie, etc., y con sus ramas de la ciencia rigurosamente separadas, las Ciencias Naturales de la actualidad son representación de un Universo dinámico, cuya unidad de estructura impresiona más y es más fundamental todavía que su uniformidad de comportamiento. Dicho comportamiento se expresa por lo general en el concepto de Ley Natural. Una Ley Natural, a diferencia de una ley civil, cuyo carácter es el de una instrucción, es una especie de resumen taquigráfico o descripción generalizada de las uniformidades observadas en la acción o comportamiento de la Naturaleza. Así, la energía calorífica de cualquier sistema aislado, como por ejemplo un lebrillo de agua caliente, propende a hacerse cada vez menos asequible. Estrictamente hablando, dichas leyes son verdaderas solamente cuando se trata de las

uniformidades sometidas a observación, pero por medio de un acto razonable de fe, su aplicación se hace extensiva a condiciones que corresponden a aquellas pero que no son susceptibles de observación; los resultados justifican este proceder. Sin embargo, con el desarrollo de la experiencia, la postulación de Ley Natural está perdiendo algo del viejo dogmatismo absoluto. Dicha postulación se expresa más y más en forma condicional: bajo tales y tales condiciones, *tienden* a seguir tales y tales resultados, más bien que el "deben seguir" o "seguirán", que rezaban los postulados del pasado. Solamente la omnisciencia podría justificar un dogmatismo tan absoluto. Además, tomando en consideración el transcurso del tiempo, así como reconociendo la influencia continua de las manchas solares en nuestro ambiente terrestre, etc., se ve que es imposible que haya, cuando menos teóricamente, alguna repetición absoluta de condiciones idénticas. También concurre el descubrimiento revolucionario moderno de que el mundo de los eventos en pequeña escala, como por ejemplo cuando se trata de calcular la disgregación atómica de sustancias como el radio, no se presta al mismo tratamiento bajo el cual se han realizado hasta aquí, con mayor o menor buen éxito, los fenómenos en gran escala, v. gr., las predicciones del regreso de algún cometa. En consecuencia, es más importante que nunca, cuando se tienen delante hechos recientemente descubiertos, estar dispuesto a poner en cuestión la competencia y suficiencia de las viejas leyes para abarcar tales hechos, que tratar de manipularlos en tal forma que queden bajo el dominio de las leyes previamente establecidas. La moderna propensión a substituir el concepto pasado, absolutamente rígido y férreo, de la Ley Natural, por una sucesión continua de probabilidades de alto grado, altera un tanto la complexión del proceso cósmico a la vista del observador. Este parece una vez más hallarse en presencia de un mundo de posibilidades casi infinitas.

Este proceso mundial, término por el cual podemos entender la forma o método por medio del cual

ha llegado nuestro planeta a ser lo que es hoy, se revela a grandes rasgos como un proceso de señalada continuidad, desde lo inanimado (o inorgánico) hasta el hombre, pasando por lo animado (u orgánico). La línea que separa lo inorgánico de lo orgánico, esto es, la materia muerta de la materia viva, se está haciendo sumamente delgada. Probablemente se llegará a considerar que el desarrollo original o paso entre la una y la otra ha tenido que ver con ciertas relaciones y condiciones asociadas con la energía, pero las cuales no se repetirán jamás, justamente porque se trata de un proceso de desarrollo. A su vez, el proceso por el cual se produjo nuestro planeta puede ser considerado como una continuación de aquél del cual emergió nuestro sistema solar; y éste, a su vez, como parte del proceso por el cual ha pasado y está pasando todavía nuestro sistema estelar, el cual, por último, es una simple fase del proceso cósmico bajo el cual se originó todo el universo del espacio. Este proceso cósmico revela la unidad de la creación, pues los elementos químicos y los átomos que lo componen, tales como el carbono, el hidrógeno y el hierro, parecen haber sido en todas partes los mismos. Se revela como un dominio del orden, un sistema de sistemas, una arena o estadio, en conjunto, donde opera una actividad ampliamente progresiva y de desarrollo. Las estrellas no se hallan distribuidas al azar, ni se puede decir que andan errantes y sin meta; sus posiciones y sus movimientos son una demostración de un reinado del orden.

Volviendo a nuestro planeta, hallamos en él evidencias de que todas las formas actuales de la vida proceden de troncos ancestrales, por medio del desarrollo y la modificación. Solamente en términos de esta doctrina de la descendencia o evolución orgánica puede hallárseles explicación razonable a una gran masa de datos recogidos en el estudio de los fósiles, de la estructura comparativa de los organismos, del estudio de su desarrollo primitivo y de su funcionamiento, así como también los obtenidos de la distribución geográfica de plantas y animales. Nunca hubo

mayor certeza del hecho de la evolución orgánica: ningún investigador cuyo trabajo, aunque sea ligero, lo capacite para emitir una opinión, podría sostener otro concepto, sin tener que bajar los ojos ante cualquier animal. Por otra parte, en ninguna otra época ha habido tanta confusión y diferencia de opinión en cuanto a los factores que intervienen en dicha evolución. De no ser aceptando el supuesto de la evolución, es difícil entender por qué los invertebrados han precedido a los vertebrados en la historia de la vida, o por qué los reptiles han venido a la existencia antes que los pájaros. Las formas de la vida no nos dan la impresión de haber sido lanzadas simultáneamente sobre la tierra, como si hubieran caído de algún azucarero creador, sacudido sobre ella. Es importante notar que antes del progreso orgánico y junto con él, ha habido un proceso gradual de desarrollo en las circunstancias o medio ambiente inorgánico. "Nunca ha tenido la tierra—se ha dicho con autoridad—una geografía más grandiosa, más variada y más bella que la presente; esta afirmación la hacemos con toda intención, y sabiendo que nuestro planeta ha sufrido al menos seis (de esos) reajustes principales de su masa".(1) Tan estrecha es, ciertamente, la relación entre los organismos, sea de plantas, sea de animales, y su ambiente o circunstancias que los rodean, que debemos considerarlos como parte de un solo sistema en vías de cambio. Al demostrar en detalle lo adecuado del ambiente como hogar de la vida, el profesor Lawrence Henderson cree que "existe entre las propiedades de la materia un orden hasta aquí no reconocido",(2) que no hemos sondeado por completo, puesto que "el total único de propiedades que exhiben los elementos químicos" proporciona el mayor grado posible de idoneidad para el sostén de la vida.

Al mismo tiempo, es un error suponer que evolución y progreso son términos más o menos sinóni-

---

(1) Profesor Charles Schuchert en **The Evolution of the Earth and its Inhabitants**, pág. 71.

(2) **The Order of Nature**, pág. 7. Véase también su **The Fitness of the Environment**.

mos. La figura de un árbol, empleada originalmente por el naturalista francés Lamarck, nos ofrece una representación no del todo inadecuada de los hechos. Porque el árbol tiene ramas que se doblan hacia abajo, y que pueden considerarse como representación de formas de vida que han degenerado, como en el caso de las formas parásitas; otras mantienen una posición horizontal, y podrían tipificar formas como las conchas llamadas de "lámpara" (por su forma) y que se han mantenido comparativamente con muy insignificantes cambios al través de las edades; sin embargo, el árbol sigue creciendo en las ramas más altas de su copa. Y el progreso asociado con ese crecimiento puede advertirse unas veces como aumento de tamaño, otras como una mayor coplejidad, unificación y coordinación de estructura, y como una creciente independencia y dominio del ambiente, por medio de la gradual preponderancia de la mente. Dondequiera que hay vida, hay cierta medida de "libertad"; aun las formas unicelulares de la vida practican el método de la "prueba y el error", y aprenden, a su pequeño modo, por medio de la experiencia. La evolución puede interpretarse como la conquista de la libertad, y dentro de las posibilidades de todos los organismos, inclusive el hombre, entra el ejercitar y aplicar mal el grado de libertad que se ha obtenido en su nivel particular de desarrollo individual o de la especie. En este caso, podemos tal vez hallar en ello alguna explicación de las contrahechuras, callejones sin salida y monstruosidades que antes se consideraban como tachas de la creación. Sin embargo, a pesar de todos los fracasos, el drama de la vida, brotando de los vapores precambrianos, prosigue sin detenerse al través de las edades, cada vez con más altos logros, hasta que aparece el hombre, el fruto de los dolores de parto de todo un Universo: el hombre, del cual todavía podemos decir: "Y aún no aparece lo que habrá de ser".

Visto, entonces, en su conjunto, el proceso cósmico o modo en que las cosas han llegado a ser lo que son, parece poseer, según lo mejor que sabemos en

el caso de nuestro propio planeta, este carácter vastamente progresivo y estar *sostenido* en la dirección particular indicada. Especialmente nos da la impresión de que revela ciertas propensiones específicas, movimientos que han durado siglos y que se mantienen en una dirección definida, en parte bajo la presión de urgencias y llamamientos del ambiente, en parte bajo la reacción activa del agente u organismo vivo. Ejemplos de ellos se encuentran en la evolución del caballo al través de esa prolongada fase de tiempo geológico que se conoce con el nombre de era terciaria y en la propensión hacia la personalidad, en el caso del hombre. El proceso cósmico es ordenado y selectivo. En ningún punto nos somete a una confusión intelectual permanente. Al través de todo él existe en las cosas cierto elemento de *impredecibilidad* o imposibilidad de predicción, el cual se hace más señalado al aparecer la vida, al mismo tiempo que existe un alto grado de posibilidad de predecir, especialmente en la amplia esfera de lo inorgánico, posibilidad a la cual nos hemos referido ya y sin la cual la experiencia carecería de sentido y no tendríamos ni historia, ni ciencia, ni teología. Tenemos delante los siguientes hechos: que el Universo es en gran parte inteligible aun para nuestras desvalidas y finitas mentes, que la base física de las cosas es de índole matemática y que por todas partes percibimos, proporciones y relaciones definidas. Tampoco estamos dispuestos a ver simplemente en todo ello un reflejo del orden que existe en nuestra propia mente, como se ha llegado a sostener algunas veces. Porque ¿acaso no hemos tenido experiencia de que existen inteligencias que carecen de orden y de cómo hemos de tratar con ellas? Ciertamente, comienza a tomar forma la cuestión de si en el proceso cósmico, considerado en su conjunto, no se estará llevando a cabo la elaboración progresiva y creadora de una gran idea.

En realidad, al tratar de explicar o interpretar los hechos, se han adoptado varios puntos de vista, que, en fin de cuentas, se reducen a la cuestión de si en el caso del proceso cósmico estamos teniendo que

ver con un sistema de cosas que se contiene y basta a sí mismo, y del cual se puede ofrecer una explicación completa y satisfactoria por medio de la física y la química (a saber, un mecanismo), o si, descontentos con esa explicación a causa de sus limitaciones, debemos por tanto buscar alguna otra. Tan pronto como hemos afirmado que dicho proceso es, en términos generales, progresivo, hemos sobrepasado la esfera de la simple descripción, con la que se supone que se contenta la ciencia, pero que, en realidad de verdad, nunca la satisface, y hemos entrado en la esfera de la tasación y de la evaluación. Empleando instrumentos y métodos físicoquímicos, es difícil ver cómo podéis obtener otra cosa que resultados físicoquímicos, y por consiguiente, cuando dichos métodos e instrumentos se aplican a la investigación de la vida, eso no constituye prueba de que en las características de la vida no hay nada más allá de lo que admite expresión físicoquímcia. Por otra parte, la pretensión de que la mente, que es la que inventa toda la experimentación, puede ser ella misma el producto de eventos análogos, puramente físicoquímicos, parece ser demasiado exagerada para que las premisas la sostengan. No sólo es muy difícil de entenderse cómo, de un sistema cerrado, absolutamente determinado, puede surgir algo que tenga el carácter de un proceso sostenido y ampliamente progresivo, sino que también, al poner en duda las premisas mismas, la hipótesis se hace cada vez más y más precaria. La simple verdad de los hechos es que la física actual, frente a la existencia demostrada de lo que es indescriptible, aunque expresable en forma de fórmulas y ecuaciones, por ejemplo, la estructura del electrón, implica una reafirmación casi completa de la filosofía en que se basaba la vieja física newtoniana de los cuerpos ponderables. Es como si los físicos, al tratar de representarse los fenómenos, se vieran obligados a retroceder y echarse en brazos del "pensamiento puro". La física ha llegado al punto en que los procesos, o sea la acción, son más fundamentales que cualesquiera conceptos de substancia: la "materia bruta" ya no

existe. La materia y la vida son ambas procesos, o la expresión conjunta de los procesos, más bien que entidades o cosas substanciales. Y el resultado total de su actividad es un cosmos o sistema ordenado y no un caos.

Finalmente, a este respecto, no solamente nos encontramos aquí con la cuestión de los orígenes, acerca de la cual la ciencia no sabe nada—para ella es más fácil predecir el final que reconstruir el comienzo—sino que todo ese proceso da la impresión de un esfuerzo, de parte de la Naturaleza, por alcanzar cierto objetivo o meta. La Naturaleza se revela como un proceso en que cosas de creciente complejidad—electrón, átomo, molécula, célula, organismo, hombres, sociedad—se suceden unas a otras, y en que los elementos inferiores se sobreponen gradualmente y se incorporan en elementos superiores. Sin embargo, uno de los rasgos realmente significativos de este proceso es que jamás podéis agotar, teóricamente y por anticipado, las potencias y posibilidades de aquella entidad particular que es objeto de vuestro examen, sino que tenéis que observarla en sus nuevas relaciones. Las combinaciones de elementos como por ejemplo en el caso de la asociación del hidrógeno y el oxígeno para formar el agua, producen resultados que no pudieron haber sido deducidos de ningún conocimiento previo de los elementos que entran en combinación. Pero lo más distintivo de todo es la secular propensión hacia la aparición de la personalidad en el hombre. Suponer que esta sostenida y conectada secuencia de eventos no ha sido otra cosa más que "un capítulo de accidentes", algo casual o producido por azar, requeriría una fe mayor que la que puede hallarse entre los creyentes. No se trata de esa clase de mundo, en el cual, según se implica, la razón aparece como una especie de producto secundario de caos. Sólo una mente llena de prejuicios insistiría en la actualidad en que la idea del mecanismo y la idea de propósito se consideran como opuestas e irreconciliables, o en restringir la ciencia al estudio del primero.

En esta edad de extrema especialización, los bió-

logos han creído a veces que no tienen tiempo, y en algunos casos ni inclinación siquiera, para forjarse conceptos del Universo como un todo, en relación con sus estudios particulares, mientras que los físicos han tenido la propensión a no darse suficiente cuenta de que sus conceptos o ideas, tal como se expresan actualmente, no pueden abarcar o confinar la vida, la cual se les cuela por entre las mallas de su red de ideas. Los hechos de la adaptación o ajuste, que es en lo que consiste la vida; de la organización, por la cual se entiende una relación sostenida de relación continua con el ambiente; de la cooperación de las partes del cuerpo, actuando juntas en interés del conjunto; de la anticipación que se descubre en el desarrollo primitivo del individuo, como cuando el ojo de un mamífero nonato se desarrolla en relación con los rayos de luz que más tarde caerán sobre él, y del creciente dominio de la mente; tales hechos no se empaquetan fácilmente dentro de los conceptos de la física y la química, según se entienden estos en la actualidad. Cómo pueden caber dentro de conceptos físicoquímicos, ampliados y extendidos para cubrir los hechos conocidos, es cosa que queda por resolverse. Se hace posible que, al darnos cada vez mayor cuenta de la unidad de la creación, pueda llegar a efectuarse esto. No obstante, lo más probable es que el progreso de la investigación y los descubrimientos propenderá hacia la adopción de lo que llamaríamos un concepto "organísmico" de las cosas en relación con la vida, o sea un concepto más fundamental y más amplio que cualquiera que hallemos en la física o la química. Lo que es superior y posee más la naturaleza de un todo no puede expresarse adecuadamente en términos de lo que es inferior. Tenemos que ver con organismos, más bien que con simple materia viva.

Para el poeta, esta sensación del todo o del conjunto viene primero; para el hombre de ciencia viene al final, a veces no viene jamás, y muy rara vez viene en forma poética. Sin embargo, recordar los nombres de los finados Sir Ronald Ross, Sir Charles Sherrington y profesor Julián Huxley, es citar excepciones a

esa regla general. Y puede ser que Francis Thompson vislumbró una verdad que la ciencia justificará más tarde, cuando en su poema "La Señora de la Visión", cantó:

Por inmortal poder todas las cosas,
Próximas o lejanas,
Unas a otras
Se hallan ocultamente vinculadas.
No puedes
Agitar una flor aquí en la tierra,
Sin sacudir allá en los cielos
Una estrella.

Aquello que los físicos llaman la masa de un electrón podría no ser necesariamente una propiedad de la partícula misma, sino solamente lo que ésta es en virtud de su relación con el resto del Universo.

Si ahora, dándonos cuenta de la insuficiencia y parcialidad de una explicación puramente mecánica; si percibiendo un Más Allá que se nos descubre igualmente en el concepto de un Universo en expansión o en la significación última de la mente; si, finalmente impresionados por las implicaciones del concepto de "totalidad", sea que se aplique al sistema de un átomo, de una célula o de un cosmos, retornamos a la idea de un Sustento Cósmico o Dios, lo hacemos porque interiormente no nos sentimos satisfechos con ninguna explicación simplemente naturalista de las cosas. La religión no es un vuelo de escapatoria *de* la Realidad; es un vuelo *hacia* la Realidad. Ningún mecanismo se explica a sí mismo, y las cosas son por la significación que tienen: es una necesidad intelectual la que nos impulsa a tratar de alcanzar el significado y la índole última de las cosas. Y cuando intentamos representarnos qué clase de Actualidad corresponde a la idea de Dios, la aproximación a ésta, partiendo del campo del estudio científico del proceso cósmico produce resultados muy definidos, pues necesariamente debe dejarnos con un concepto más amplio, más refinado, más noble y más elevado de Dios. Porque en el corazón del investigador, cuya sensibi-

lidad no está por completo atrofiada, surge de vez en cuando un sentimiento de asombro y de reverencia ante las fuerzas que está investigando, sentimiento que no está muy lejos de la adoración en espíritu y en verdad de que hablaba Cristo. Como ha dicho, de manera soberbia, Frennsen: "No vivimos para esta vida, sino para el secreto que está tras la vida".

Existe también la esfera entera de la iniciativa, la cuestión de los orígenes, que puede ser introducida en otra "dimensión" de la Realidad, pero que no puede hallar solución sobre ninguna base de simple inmanencia, de la misma manera que ningún hombre puede elevarse tirando hacia arriba de las cintas de sus botines. Todas las capacidades y facultades del hombre (ver, oír, etc.,) se han desarrollado como respuesta a algún elemento estimulante y provocador de su ambiente. ¿Es probable que su capacidad espiritual sea la única excepción en este orden de cosas? ¿No se trata más bien de la respuesta muy natural por parte del hombre a aquel Ambiente último en el cual "vivimos y nos movemos y *somos*" lo que somos, a saber, seres personales? Sin embargo, ya no podemos conformarnos con las ideas que caracterizaron la infancia de la especie humana, sino que nos vemos impulsados a pensar más bien en una Mente-Energía infinita, eternamente creadora, sostenedora, directora, desarrolladora de personalidad, que parece operar de manera creciente en el proceso cósmico, el cual es la limitada expresión de sí misma. Y puesto que el hombre es el resultado directo de ese proceso, y no simplemente algo adherido o pegado a él, todo lo que caracteriza al hombre en su mejor aspecto debe representar, en alguna forma, el carácter y el modo de actuar de esa Mente-Energía espiritual. Como lo ha expresado el autor del Cuarto Evangelio: "En el principio era el Logos (es decir, la divina Mente Creadora) y el Logos era con Dios y el Logos era Dios".

J. Y. Simpson

Moral y Evolución

Julio Camargo Nogueira

El título de Moral Comparada—disciplina científica y filosófica a la cual subordinamos nuestro estudio—justifica todavía algunas observaciones sobre la Moral y la Evolución, desdoblando así el tema que nos hemos impuesto.

Doctrina relativamente moderna es, por cierto, la de la evolución. Ha provocado, por lo tanto, ásperas refriegas en los dominios del pensamiento y profundas metamorfosis en las concepciones de las ciencias naturales, sociales y teológicas. Formulada dicha doctrina originalmente en la esfera de la biología y generalizada luego a casi todos los ramos de las ciencias físicas y naturales, sus principales propugnadores fueron, como bien sabemos, Lamarck, Darwin y Spencer. Tras los naturales embates que se suelen efectuar en los períodos de transición o de penetración de nuevos principios en el ámbito religioso, no tardó mucho en incorporarse también a la teología.

Valiéndose, desde luego, las escuelas teológicas modernas del progreso de las ciencias y asimilando su nueva técnica, han podido explicar mejor algunos de sus fenómenos hasta entonces oscuros y difíciles (sin perjuicio de su fondo religioso) y de los cuales echaban mano malévolamente, en otro tiempo, los racionalistas incrédulos tratando de desprestigiar la religión. Sus ataques, por lo que respecta al cristianismo, se dirigían especialmente contra la Biblia, su principal fundamento y manantial. Señalaban, pues, algunos supuestos errores o faltas en ella, mayormente desde el punto de vista de los fenómenos científicos y en lo que concierne a los preceptos morales. Esto para no hablar de los que señalaban en los sectores de la historia, las profecías, etc.

A la luz de la experiencia moderna y con los datos científicos de que ahora disponemos, ya se pue-

den explicar algunos de aquellos supuestos errores, referentes a la ciencia, como verdades presentadas en forma popular e impresionista y, por lo que hace a las indicadas faltas o errores de moral: (1) que lo que se señala como tal son, con frecuencia, actos o palabras de hombres buenos—pero palabras y actos no sancionados por Dios—narrados por los escritores sagrados como simple materia de historia o sea de hecho, consignándose ahí los resultados subsecuentes o la propia historia con el objeto de prevenir o enseñar, al través de los tiempos y de las generaciones, la "moraleja del cuento" o sea la enseñanza que contenían; (2) donde los actos malos parecen, a primera vista, ser sancionados, es que hay algún justo intento o alguna virtud que los acompañan y sobre los cuales, más bien que sobre el propio acto, recae o incide la recomendación; (3) ciertos mandamientos y hechos son sancionados como relativamente justos, verdaderas expresiones de justicia según podían comprenderla los hombres de aquella época; por esto, deben ser juzgados como parte de un sistema moral que se desenvuelve progresivamente y que tiene su clave y culminación, posteriormente, a la luz de las enseñanzas, el espíritu y la personalidad de Cristo.

Desde luego, dentro de la propia teología ortodoxa moderna se le ha dado curso a la doctrina científica de la evolución. Por lo demás, la evolución, en lo que tiene de real, porque está envuelta en mucho de fantasía, era y siempre fué un fenómeno natural, tanto en los dominios de la propia Naturaleza, como en los de las ciencias que la estudian y como, más todavía, en los de las filosofías y las religiones que, sintetizándolas, interpretan éstas. Apenas si el nombre y la caracterización y el encadenamiento de ciertos hechos son realmente nuevos.

La propia Biblia o Sagrada Escritura, es tenida como una revelación progresiva del carácter y la naturaleza de Dios, así como de su voluntad. De ahí, el natural desenvolvimiento de la enunciación o presentación de su moral. La división que hiciera Comte de la vida humana, con su período natural preliminar,

con su fase fundamental y, por último, su completamiento, tiene aquí cabida y justificación, como expresión de un hecho irrecusable. El género humano tuvo también, en conjunto, su período preliminar o preparatorio, su infancia, por decirlo así. En aquel período, sus métodos y su aparato de observación eran insuficientes y deficientes, y su lenguaje, su medio o técnica de expresión, deficientísimo.

Esta verdad está hoy tan arraigada en los dominios de la ciencia teológica, especialmente entre los evangélicos o protestantes, que, en el *curriculum* de disciplinas de sus facultades teológicas se incluye, en el ramo histórico, "El Desarrollo del Dogma" o "Historia de las Doctrinas". Esta asignatura consiste, en substancia, en escudriñar la evolución de las doctrinas cristianas magnas, o sea, en verdad, su estudio comparativo. Este estudio se propone, de consiguiente, demostrar cómo se ha formado el dogma al través de la historia, qué ley preside su desenvolvimiento y qué valor real y permanente tienen sus resultados.

Urge considerar, en este particular, que la evolución no ha ocurrido propiamente en las doctrinas o en la esencia de éstas, sino, es verdad, en nuestra aprehensión y comprensión de ellas.

Esto nos lleva, más todavía, a considerar en este orden de ideas, que la teoría o doctrina científica y filosófica de la evolución, bien entendida, no destruye ni perjudica la noción o nuestra convicción de la existencia de Dios como Creador y Causa Primera, necesaria y original del Universo, como procuran inculcarlo algunos, por cuanto, en final de cuentas, según lo ponderó Bowne, la ley de la evolución es, apenas, una expresión del modo de obrar de Dios, o como decía dicho pensador: "la ley y *método,* no la *causa*". Un hecho que a su vez debe ser explicado, no debe proponerse como explicación suficiente de sí mismo.

"¿Acaso por el hecho de que una casa sea construida por albañiles y carpinteros, no requiere la existencia de un arquitecto?", pregunta el doctor Stevenson.

"La ley natural, sin Dios tras ella,—dice Joseph Cork—no es más que un guante sin mano que lo calce, esto es, un guante descalzado, y todo lo que es hecho por la mano enguantada de Dios en su Naturaleza, es hecho por la mano de Dios y no por el guante. La evolución es un proceso, no un poder; es un método en operación, no un operador. Un libro no es escrito por las leyes del lenguaje o de la gramática, sino de acuerdo con esas leyes. Así, el libro del Universo no fué escrito por las leyes de la termodinámica, de la electricidad, de la gravitación, de la evolución, sino según esas leyes".

G. F. Knight, en su obra *Antiquity and Origin of the Human Race* (Antigüedad y origen de la especie humana), Conferencia LX, se expresa como sigue con respecto al asunto que ahora enfocamos: "Es imposible para la evolución ofrecer evidencias que desvíen o anulen el designio de la Naturaleza. Ella puede, apenas, hacerlo retroceder o retrogradarlo a un punto más apartado, a un período más remoto, lo cual no hará sino aumentar nuestra admiración por el poder del Creador al conseguir designios o propósitos ulteriores por medios inesperados o que no parecían contemplarlos o producirlos".

A lo cual añade juiciosamente Strong, el eminente teólogo norteamericano fallecido hace poco: "La evolución es tan sólo un método de Dios. Nada tiene que ver con el *cómo* o con el *porqué* de los fenómenos y, por lo tanto, no es inconsistente con el designio, sino, antes bien, es una nueva y más alta ilustración de dicho designio".

Concluyamos, pues, que la evolución es el proceso por medio del cual Dios ha operado normalmente en el mundo y que, al aceptarla, distingámosla de la absurda hipótesis del transformismo, que es cosa bien diversa y que se nos figura francamente anticientífica y decididamente absurda, y por lo mismo experimentalmente indemostrable.

Julio C. Nogueira

Juan de Valdés

JUAN ORTS GONZALEZ

Si no fuera un hecho cierto, no lo podríamos creer: A saber, que siendo este esclarecido varón uno de los hombres más notables de la Reforma del siglo XVI, y que habiendo sido sus obras traducidas al inglés, al alemán y al italiano, y muy entusiasmadamente alabadas, apenas han sido conocidas y leídas por los mismos protestantes españoles o hispanoamericanos. Y esto es más increíble porque a mediados del siglo XIX, un profesor de la Universidad Central de Madrid, Luis de Usoz de Ríos, gastó gran parte de su fortuna en publicar las obras de este varón ilustre. Para que se vea que yo no exagero al hablar en los términos arriba indicados de Juan de Valdés, he aquí algunos hechos que lo prueban: A principios del siglo XVII, la obra principal de Valdés, *Las Ciento Diez Consideraciones,* se traduce tres veces al inglés y se presenta su lectura como la más a propósito para fomentar y promover la piedad en Inglaterra. Una de estas traducciones la publica la Iglesia Anglicana y las otras dos la Universidad de Oxford y la Universidad de Cambridge. En la versión italiana se le llama divina, y es de las obras más edificantes que ha podido producir ningún escritor piadoso. Aún hoy, en muchos seminarios protestantes de Europa, particularmente de Alemania, se utiliza como libro de lectura especial para los estudiantes.

Un escritor inglés muy notable, Wiffen, afirma que Valdés comprendió mejor, y expuso más profundamente el Evangelio de Cristo que Lutero o Calvino. Y con todo, repetimos que ni aun los protestantes españoles ni los protestantes hispanoamericanos se han tomado nunca la molestia de leer esta obra, y muchos de ellos ni siquiera saben quién fué Juan de Valdés. Este olvido es más reprobable porque Juan de Valdés ofrece como nadie el punto de contacto entre lo mejor

de la Iglesia Católica y lo mejor de la Iglesia Evangélica.

Los que hemos estudiado a fondo la historia y teología de estas dos iglesias sabemos que la Iglesia Católica contiene sin excepción, todas las verdades fundamentales del Evangelio. Lo que sucede es que a estas verdades ha agregado dogmas eclesiásticos y teorías humanas, y en su predicación y en su vida práctica, en vez de hacer hincapié en las verdades fundamentales, lo hace en las adiciones nuevas que se han interpolado.

Hay dos aspectos en que ninguna nación puede por completo cambiar sin perecer; helas aquí: el alma artística y el alma religiosa. Todo predicador y todo mensajero nacional o extranjero que olvide estos hechos y pretenda traer a una raza, nación o pueblo un alma artística o religiosa opuesta al pueblo donde ejerce sus funciones, fracasará, y este fracaso causará más retroceso que progreso. Podemos mejorar esa alma artística y esa alma religiosa, podemos depurarla de errores y de supersticiones, pero nunca anularlas. Oigamos a un crítico:

"Juan de Valdés nació en el siglo XVI, en una ciudad fantástica, exaltada, donde debiera haber nacido el Greco. Allí, en Cuenca, fué regidor su padre durante muchos años. Sus hermanas casaron con gente noble; su hermano gemelo, Alfonso, fué Secretario de Estado del Emperador, estuvo presente en Aquisgrán a la coronación de Carlos V, asistió a la dieta de Worms, y fué tenido en la Europa de entonces por hombre de dotes singulares. Las cartas de Erasmo descubren todo el vivo afecto que le inspiraba Alfonso y toda la gran esperanza que tenía puesta en el joven aventajado, Juan, tan parecido a su hermano, que el filósofo de Rótterdam les llamó gemelos. (En realidad lo eran).

"Parece que fué primero jurista y después teólogo; monseñor Carnesecchi, declara en cierto proceso que le trató en Roma (hacia 1531) como cortesano y gentilhombre de capa y espada, y años después en Nápoles, le pareció que se había vuelto teólogo de re-

pente. Todo lo que pudiera alegarse sobre los estudios de Juan sería de vivo interés. ¡Es tan extraño su caso! Todas las noticias conocidas son insuficientes. Dicen que Pedro Mártir de Anglería, el profesor italiano que desde 1482 tuvo a su cargo en Castilla el magisterio de caballeros nobles, dirigió la educación de ambos, y luego sostuvo amistad con ellos. Francisco de Encinas, dice: Juan fué "praeclare instructus in disciplina fraterna"; es decir, en las ideas reformistas erasmistas. Lo cual no es decir mucho, pues toda España estaba influída por Erasmo. Tampoco añade gran cosa lo que el propio Juan declara en sus escritos, respecto a su aprendizaje, y esto de pasada y en tono algo zumbón. Viene a decir (extraña coincidencia de los místicos) que fué muy dado a la lectura de libros de Caballería (acordémonos de Santa Teresa), que empleó diez de los mejores años de su vida, cuando andaba entre palacios y cortes, en leerlos hasta el punto de no tolerar libros de mayor enjundia y gusto. Pero aquí no puede verse más que una hipérbole a un gesto elegante de displicencia. Además de las lenguas clásicas, latina y griega, se debió debatir ahincadamente con el hebreo; y del *Diálogo de la Lengua* se deduce cuánto debió mezclar aquellas lecturas con el estudio de Luciano, el satírico de Samosat, de quien toma los ejemplos griegos y la técnica del diálogo.

"El año de 1527 escribió Alfonso (y lo revisó Juan) su *Diálogo de Lactancio y un Arcediano,* enfilando la defensa del Emperador por el saco de Roma. Poco después (1528) aparece el *Diálogo de Mercurio y Carón,* compuesto por Juan, según los papeles de la Inquisición vistos por Gallardo. Menéndez Pelayo ve un parecido tan grande en estilo, intención e ideas entre ambos diálogos, que sigue adjudicándole la paternidad a Alfonso, o creyendo, al menos, en su colaboración. En este diálogo salen las guerras y desafíos de los reyes de Francia e Inglaterra a Carlos I. Pero lo que le anima y le avalora no es lo histórico, sino las ideas morales, los razonamientos, sutilezas y teorías que, al modo de Luciano, pone en boca de las almas que vienen a embarcarse en la nave de Ca-

ronte al verse desprendidas de sus cuerpos. Menéndez Pelayo considera que esta obra es superior en arte y variedad a los Coloquios de Erasmo, y que Juan Valdés sería para nosotros el rey en este género, si no hubiese ganado Cervantes con su *Coloquio de los Perros*. Este debió estimarla altamente pues, como dice el mismo Menéndez Pelayo, los consejos que Don Quijote da a Sancho al partirse para la ínsula, recuerdan mucho a los que el rey bueno da en ella a su hijo.

"Juan va a Italia. Con el cambio de país, su vida cobró actividad y un sentido más profundo. Primero va a Roma (1531) con carta de su hermano para el cronista Ginés de Sepúlveda. A Roma le llega la noticia de la muerte de su hermano acaecida en Viena en 1532. De allí pasó a Nápoles, vuelve todavía otra vez a la ciudad pontífica, en 1533, para recoger un cuaderno de refranes y regresa a Nápoles, de donde ya no se mueve. Allí, tras la muerte de su padre y su hermano, el lamentable espectáculo de Roma, la Reforma y el bamboleo general de la vida, se debió originar en su alma una crisis que le abismó en las meditaciones espirituales. Pronto sintió la necesidad de volcar el fruto de ellas, y se vió rodeado de un pequeño grupo espiritual, de una pequeña corte. Sus condiciones personales y temperamentales favorecieron esta agrupación. Juan 'era de conversación suave y atractiva'... 'Aunque profundamente luterano (¡qué relieve toma este 'aunque' en labios de un personaje como el Cardenal Monreal!), tenía bella presencia, maneras agradables y, lo que hace más atractiva a la belleza, una vasta erudición, una rapidez vivísima en las respuestas y un conocimiento hondo de las sagradas letras'. Según el poeta Bondadio 'gobernaba su cuerpo débil y magro con una pequeña parte de su alma'. Francisco de Encinas lo retrataba de este modo: 'Era delgado de cuerpo, de hermoso y agradable continente, de modales suaves y corteses; no se casó y su vida fué inmaculada'.

"Figuraban en el pequeño grupo de los comienzos tres figuras notables: Bernardino Ochino, predicador tan sensacional acaso como Savonarola; Pietro Car-

nesecchi, en un tiempo secretario de Clemente VII y protonotario apostólico, el cual habiendo sido encargado de disolver a los valdesianos, llegó a ser su mejor discípulos, y Julia Gonzaga, la viuda de Vespasiano Colonna, Condesa de Fondi, tan soberanamente bella al interior como en lo aparente. Pocas siluetas de mujer guarda la historia tan sugestivas, tan nimbadas de misterioso romanticismo. Bartolomé del Piomo la retrató; la cantó Bernardo Tasso; Solimán el Magnífico mandó que la robasen para su harem; Julia pudo escapar huyendo desnuda, a media noche, por los campos.....

"El grupo fué creciendo; los adictos a Valdés llegaron a tres mil en Nápoles. En él figuraban nobles, canónigos, embajadores, monjes, escritores. La doctrina valdesiana iba, luego de los cultos, a los burgueses, a los campesinos. No queremos citar aquí a los varones, pero sí a las damas que mantuvieron el fuego sagrado. Júzguese la clase social que rodeó a Valdés: Victoria Colonna, viuda del Marqués de Percara, amor de Miguel Angel; Isabel Manrique, heredera del Marqués de Vido; María de Aragón, belleza singular y gran ingenio; Marquesa del Vasto, esposa del Príncipe de Salerno; Juana de Aragón, hermana de María, mujer de Ascanio Colonna; Isabel Villamarí y Cardona, Princesa de Besignano; María de Cardona, Princesa de Saloma, mujer de Francisco de Este; Constanza de Avalos, Duquesa de Amalfi; María Briceño; Dorotea Gonzaga, Marquesa de Bitonto, señalada por su saber; Clarisa Ursina, Princesa de Stigliano; Robusta Carafa, Princesa de Madalone; la bella Princesa de Squilace; Catalina Cibo, Duquesa de Camerino.

"La predilecta siempre fué Julia. Ella fué la Santa Paula de este San Jerónimo. Para ella fué compuesto el *Alfabeto Cristiano;* los *Comentarios a las Epístolas de San Pablo* iban dedicados a ella. La explicación huelga: Julia prestó desde el primer momento su entusiasmo y su ayuda, cediendo su palacio para las reuniones. Cuando no en casa de Julia, tenían lugar en su palacio de la vía San Giovanni a Carbo-

naca, o en una quinta situada en Chiaja, cerca de Posilipo, a la orilla del golfo. Allí congregaba Valdés todos los domingos un número selecto de sus íntimos. Después de almorzar vagaban por los jardines, recreaban sus ojos en la reverberante bahía en la isla de Capri, esplendoroso retiro de Tiberio. Luego, ya en la casa, Valdés leía y comentaba las Sagradas Escrituras, hacía sus "Divinas Consideraciones", y por las tardes le quedaba ingenio aun para responder a los temas libres que sus amigos proponían. Así, insensiblemente, nació el *Diálogo de la Lengua;* como de los comentarios y glosas matinales nacieron las *Ciento Diez Consideraciones,* (1539).

"El aspecto religioso reformista de Valdés es acaso el más interesante; tuvo en su tiempo un valor humano más universal que los otros dos que nos presenta: el literario y el filológico. Aquí bastará, sin embargo, decir que el místico conquense 'suscitó a la sociedad napolitana el interés por los problemas religiosos del tiempo, y el anhelo por una forma de cristianismo más íntimo e intenso, fundado sobre el principio de la justificación por la fe'. El introdujo la Reforma en Nápoles. Su libro fundamental, *Las Ciento Diez Consideraciones*, se expande por Europa; es atacado furiosamente por los calvinistas y es defendido calurosamente por los antitrinitarios.

"Su grupo fué disuelto en Nápoles, primero por la acción del virrey; luego por la de los teatinos y jesuitas. Los propagadores más brillantes, Dehino y Pedro Mártir, salieron de Italia y trabajaron por la Reforma en Suiza e Inglaterra. Valdés murió antes de que comenzaran las persecuciones, el año 1541, dejando por heredera a Julia Gonzaga. El lector curioso puede saborerar en los Heterodoxos Españoles, de D. Marcelino Menéndez Pelayo, las páginas que dedica a la herejía valdesiana. Parece que en su doctrina están en sustancia los principios de Jorge Fox, o de los grandes puritanos llamados Cuáqueros". ¡Qué poco conocen ni este crítico ni Menéndez Pelayo a Juan de Valdés!

Sobre sus comentarios religiosos dice muy bien el autor alemán Boehmer:

"Juntamente con las 39 Consideraciones se ha, por primera vez, impreso una de las epístolas de Valdés, citadas en este comentario, la 30, según se numera en la margen del manuscrito, que trata de las tentaciones. Las respuestas y los Discursos que cita en el comentario, no se han podido hallar. Su traducción del Salterio saldrá al mismo tiempo que las Consideraciones. Su comentario sobre el primer libro del Salterio que comprende los salmos 1-41 será publicado después por un amigo mío español. No encontramos todavía los otros cuatro libros, pero no cabe duda de que Valdés los comentó; explicando la Epístola a los Romanos se remite (3, 4) a lo que expuso sobre el salmo 51, y en este comentario cita su interpretación, tanto de algunos salmos del libro primero (3, 8, 22, pág. 513, 393, 512), como de uno del cuarto libro (91, pág. 49), de dos del quinto (118, 149, págs. 390, 212), de los cuales uno es el salmo penúltimo de todo el salterio. En el proemio de los Evangelios, se ve que después de los Salmos ya había comentado las Epístolas de San Pablo y San Pedro; y comentando a Mateo se remite a sus comentos sobre la primera epístola a los Tesalonicenses (pág. 457), y sobre la primera de San Pedro (pág. 456). Quedan perdidos todos sus comentarios sobre las epístolas, fuera de los sobre la epístola a los Romanos, y la primera a los Corintios, dos volúmenes reimpresos en Madrid, en 1856. No sabemos hasta qué punto pudo continuar su comentario sobre los Evangelios; empezó a comentar a San Marcos como parece que se debe inferir de la nota del manuscrito en página 46 de Mateo. En página 447 dice que mostrará algo en el comentario sobre el Evangelio de Lucas; de lo que no debe deducirse que no hubiese todavía escrito nada sobre aquel Evangelio, sino solamente que no había dado nada a la luz; pero es muy probable, por lo demás, que cuando escribía sobre Mateo, no había escrito sobre los otros evangelistas".

El representa, en nuestro humilde parecer, el

verdadero tipo de reformador y de Reforma que España buscaba, que España hubiese aceptado. Es más, si no estamos equivocados, él representa lo que debe ser una nueva Reforma religiosa en España y en los pueblos de habla española. Si estos pueblos han de levantarse y seguir el movimiento tan glorioso para la España grande de últimos del siglo XV y primeros del siglo XVI, lo harán, no sobre bases luteranas, tampoco calvinistas. Hay mucho en Lutero y mucho en Calvino que no encaja, ni encajará jamás en el concepto de la vida, de sociedad y de religión; tampoco con la cultura del alma española y de los pueblos de habla española.

En cambio, en Juan de Valdés se ven retratadas las aspiraciones y anhelos de España, que quería una restauración cristiana y una vuelta al cristianismo primitivo, no sólo en sentido teórico y dogmático, sino mucho más en sentido moral, ético y místico. Juan de Valdés representa la armonía entre la fe y la razón, la cultura y la piedad; el hablará con la misma eficacia, con la misma energía y convicción que Calvino y Lutero acerca de la fe y la salvación por gracia, pero tendrá gran precaución en hacer a la vez hincapié en las buenas obras, como fruto de esta salvación y como obra de esta gracia. El utilizará la razón, la filosofía, los conocimientos entonces en boga, pero dará siempre supremacía a la fe, a la inspiración, a la guía del Espíritu Santo.

Por otra parte, se presenta inmaculado en su conducta y vida, intachable en su lenguaje y método, enérgico pero humilde; proclamando los principios más fecundos, gloriosos del Evangelio, pero sin zaherir la jerarquía eclesiástica de una manera directa; sin usar lenguaje grosero, vulgar, sin provocar o excitar las pasiones del populacho. Todo lo contrario, hará sumo hincapié en que el verdadero cristiano necesita serlo antes que todo y sobre todo, en la humildad, mansedumbre y amor, a semejanza de Cristo. Es lástima que este reformador no sea mejor conocido. Ahora Europa y algunas personas cultas en España principian a estimarlo en lo que vale. Pero de-

bemos confesar que se debe a autores alemanes el que su gloria haya sido restablecida; que figure hoy entre los grandes reformadores del siglo XVI.

Debemos a los esfuerzos valiosos de un erudito francés, Marcel Bataillon, la reproducción fiel del *Diálogo de Doctrina Cristiana* de Juan de Valdés, que se creía enteramente agotado por las pesquisas constantes y generales de la Inquisición Española. Encontró dicho ejemplar en la Biblioteca Nacional de Lisboa. El Sr. Bataillon precede su edición facsímile con muy sabias observaciones que, a la vez que enaltecen más y mejor a Juan de Valdés, corroboran nuestro criterio acerca de la incomprensible parcialidad del Sr. Menéndez Pelayo en contra de todo heterodoxo español. Para el Sr. Bataillon, aunque Valdés fué discípulo y admirador de Erasmo, y en el *Diálogo* escrito en su juventud, da constantes testimonios de ello, en su edad madura en su *Alfabeto Cristiano*, en sus *Consideraciones y Comentarios*, ahonda espiritualmente mucho más que Erasmo. Llega a la salvación por fe mejor aún que Lutero, y por supuesto, sobrepuja a Erasmo, que se quedó siempre como a la puerta de este principio salvador sin entrar en su cámara celestial y evangélica. Presenta a Juan de Valdés, el erudito escritor francés, como hombre más maduro y experimentado en el poder del Evangelio que ninguno de los dos personajes nombrados. Valdés ha llegado a esa plena libertad, paz y armonía internas y externas de que carecen lo mismo Lutero y Erasmo, sin que por ello deje de poseer el entusiasmo y pasión religiosos del primero, sin imitarle en su violencia de lenguaje y fanatismo, a veces feroz, y la erudición y cultura del segundo, pero dando más importancia a la obra del Espíritu Santo que tanto descuidó Erasmo. Es en todo esto mucho más digno de ser proclamado un gran y perfecto reformador. Cita el indicado autor, muy oportunamente, cuál fué la actitud de Juan de Valdés acerca de la paradoja misteriosa entre la predestinación y el libre albedrío, en contraposición de Lutero y Erasmo. Este hará hincapié en el libre albedrío, omitiendo hablar de la predestinación; aquél,

en cambio, lo negará en obsequio a la predestinación; Juan Valdés admitirá por igual la predestinación y el libre albedrío como hechos, y contestará a los que le piden una explicación armónica con las palabras de Cristo a Pedro cuando éste preguntó: ¿Y qué sería de Juan? A ti qué te importa eso; tú sígueme, que ese es tu deber inmediato y claro". Con esta frase, cree el autor francés, y también opinamos nosotros lo mismo, indica mayor conocimiento y experiencia religiosa que Lutero o Erasmo. Indirectamente da una buena lección a Menéndez Pelayo y a la Iglesia Católica Romana, cuando afirma que no había, en los años en que Juan de Valdés escribía su *Diálogo,* una línea divisoria entre la ortodoxia y heterodoxia en España con respecto a los reformadores o protestantes. Esta línea la trazó, marcada después a sangre y fuego, la Contrarreforma. El autor francés, con acertado acuerdo, cree a Juan de Valdés, como también lo hace el Sr. Cortarelo, autor del *Diálogo de la Lengua.* El que esto escribe ha leído detenidamente el *Diálogo* y algunos comentarios de Juan de Valdés, especialmente los comentarios sobre el Evangelio de San Mateo, y cree que ningún crítico imparcial y de alguna competencia puede negar la identidad y maneras de lenguaje y estilo. Este Evangelio está tan bien traducido, que cuando el licenciado José Vasconcelos publicó los Evangelios a cuenta del Estado Mexicano, incorporó esta traducción en vez de la de Cipriano de Valera que usa en los demás Evangelios. Es significativo que el Sr. Vasconcelos usara una versión protestante basándose en el juicio crítico de Menéndez Pelayo, quien la llama clásica y califica de bárbara la católica. También el Sr. Bataillon se indigna contra el reverendo padre agustino Miguelez, porque copiando unas frases aisladas de la Consideración XI, presenta a Juan de Valdés como predicando libertinaje. He aquí la cita: "Por donde se ve que para el protestante español, Juan de Valdés, sólo existía en la vida práctica esta consideración: nada de escrúpulos, nada de ceremonias, ni de sacrificios, ni de amores; ancha es Castilla..... que Jesucristo paga". El escritor fran-

cés le replica que la actitud y criterio del reformador español es precisamente lo opuesto, y cita estas palabras de Valdés: "Siempre hallaréis, por muy buenos que a vuestro parecer seais, que os falta algo, y aun mucho; y cuando os pareciere que no os falta nada, tened por cierto que os falta todo". Casi al fin de sus observaciones echa en cara al Sr. Menéndez Pelayo las palabras que escribe referentes al catecismo del doctor Constantino Ponce de la Fuente, como réplica a la frase "el idioma español se ha forjado para decir herejías". He aquí las palabras: "Está en forma de diálogos: los interlocutores son tres: Patricio, Dionisio y Ambrosio. El estilo del autor es firme, sencillo y de una ternura y limpieza notables; sin grandes arrebatos ni movimientos; pero con una elegancia modesta y sostenida; cumplido modelo en el género didáctico. Es el mejor escrito de los Catecismos castellanos, aunque, por desgracia, no el más puro. Con todo esto, si el nombre del autor no lo estorbara, fué condenado como hereje por la Inquisición; con sólo expurgar unas cuantas frases, pudiera correr, ya que no como libro de devoción, como texto de lengua". Como pueden cerciorarse nuestros lectores, el crítico francés descubre en Menéndez Pelayo la misma parcialidad e inconsistencia que nosotros señalamos. Nos complace encontrar en este erudito francés nuevos hechos y argumentos para presentar a Juan de Valdés como el mejor reformador para los pueblos ibéricos.

Juan Orts González

¡La Guerra! (*)

LUIS CARETTE

Señor, he ahí la guerra,
y los niños que lloran en las estaciones,
las casas horadadas por los obuses destructores,
donde se ven aún un lecho intacto,
un retrato en su marco, el pendiente girón de una cortina.
Señor, he ahí la guerra,
los tristes hombres que se desposan con la muerte
y por equipo llevan pan duro y racimos de granadas.
Con aparejos de latón,
los soldados que ocupan las trincheras, Señor,
y contra ellos el hedor del gas mostaza,
las espoletas que les hieren en pleno corazón
y el schrapnell*—suave y siniestro pájaro—en la nuca.*
Señor, los hombres vivos
que se tienden a dormir entre los muertos,
mientras en las aldeas de la retaguardia,
los cerdos pronuncian discursos en los cementerios.
Señor, he ahí la guerra,
y las mujeres que sollozan en su lecho,
que sueñan con los ojos muy abiertos y extraviados,
solas contra la negra noche,
sin sentir junto a ellas
aquel robusto cuerpo compañero.

Señor, he ahí la guerra;
después, los armisticios,
las revistas, los desfiles, el retorno a las aldeas,
pero los niños tienen miedo de un padre que les es desconocido,
pero maridos y mujeres ya no se reconocen:
entre ellos hay, desde la guerra,
como una falta que no ha sido perdonada,

(*) Esta composición apareció en **Esprit** (París) con el título de "Documentaire III". Versión libre de **Pedro Gringoire.**

un adulterio que jamás puede olvidarse,
y el desvarío que por doquiera trepa,
el reinado asqueroso de los alcahuetes,
y de los juglares, y de los idiotas,
mientras en los palacios y los parlamentos,
nuevos tratados preparan nuevas guerras.

Señor, he ahí la guerra,
y la muerte, viejo lobo en acecho,
que avanza, que avanza, que avanza.....
los chinos. los japoneses y los del Manchukuo,
con sus enormes guantes de boxeo,
llenas de arroz las cartucheras
mientras los cañoneros
se deslizan en el Río Amarillo,
y después los mozos de las Falanges y los de Savoya,
luego los milicianos de Barcelona,
y su enorme saludo del puño levantado
como para abatirlo
sobre la malvada conciencia de este mundo.

Señor, he ahí la guerra,
ha habido la guerra súbita que cae sobre nosotros como una trotacalles;
ha habido todos esos días en que hemos quedado pendientes, en las esquinas, de un aparato de radio y de su lucecita, su pequeña esperanza, sobre un fondo de ciudades y cifras;
ha habido la noche de los papeles verdes y azules, orden de reunirse al sargento Ramette Yves y él ha tenido que explicar, con su capote plegado y su primer sargento mayor;
y después un día en la campaña
hemos sabido al fin que no habría guerra.

Cerca, Señor, de algún pequeño puente con un poco de agua entre el pasto, con praderas y campos, estaba un mozalbete
que recogía manzanas
y toda la dicha del mundo
pegada a nosotros, trepando dentro de nosotros

como un alpinista en su montón de paja.
Señor,
hemos sabido al fin que no habría guerra,
y en nuestra piel toda la dulcedumbre de la tierra
ha sido como manos a lo largo del rostro,
como labios que besan nuestros ojos,
Señor.

Y he aquí,
esto pasó una vez tan solo
pero, Señor, ahora
toda esa gente no quiere callarse,
no quiere hablar de cosa alguna que no sea la guerra.
Por la salud de nuestra patria, dicen,
o por la paz del mundo,
o en contra del fascismo,
o en contra del marxismo,
o contra todo lo que se quiera,
el caso es levantar a los hombres
unos en contra de otros,
pintores decoradores contra pintores decoradores,
obreros metalúrgicos contra obreros metalúrgicos,
cigarreros y textiles contra cigarreros y textiles, licenciados en derecho contra licenciados en derecho, los que van a misa contra otros que también van a misa, soldados contra soldados,
todos estos hombres con sus proezas hermanas
así en la paz como en la guerra.

Pero, Señor, no es paz lo que tenemos:
la guerra está en nosotros y dentro de nosotros,
está en el pensamiento de los hombres,
en los carteles en las fábricas,
en las arengas de los diputados
y los artículos de los periódicos,
los fusiles ametralladoras
a nueve mil francos la pieza
y los cañones en los parques
y los cruceros en los puertos
y en los cuarteles los muchachos de veinte años.

Señor, ¿no verás jamás la angustia que asciende de los cuarteles?
Señor, ¿no pensarás jamás en todos tus muchachitos prisioneros,
tus muchachitos de todas partes?
Los de Indochina y los de Moscú,
los de Berlín, los de París, de Amberes y de Bianowicze, los de Varsovia y de Tonkín, los de Outarville en el Loiret, los de Lacthem en Flandes, de San Giovanni d'Asso y Balikersi, allá, cerca de Esmirna,
los de ciudades y barriadas y campiñas.
Señor, hay los que trabajan en las turbinas y en los refrigeradores mecánicos y los que llevan tres sandwiches *y los que llevan* paté de foie;
hay mozos de café y hay albañiles con su artimaña para quebrar ladrillos de un solo golpe de cuchara;
y los estañadores, y los amoladores y los tipógrafos con su mano como un ala sobre el teclado de su linotipo;
hay abogados, boxeadores, los que gritan en las escaleras de las Bolsas, los coolies *de Cantón, los cazadores de oro del Arkansas;*
hay contrabandistas, jockeys, remachadores y los que solicitan una plaza de preceptor ayudante;
hay los que viven de las mujeres, los que trabajan en las minas de carbón, secretarios de banqueros, empleados de los garages *con su overol lleno de manchas;*
hay seminaristas y los que estaban en conventos, hay telefonistas con Valparaíso, Buenos Aires, Madrid y Tombuctú en los oídos;
hay plantadores de café, pescadores de perlas y mendigos del Ganges y el famoso goal-keeper *de Sochaux;*
hay los de los cortijos y de las alquerías, los que pesan en las manos la avena y el trigo, los cantantes negros de Harlem y los tocadores de cornamusa;
hay pedicuristas, pobres reventados, conductores de

tranvías, doctores en esto o en aquello, los que aman las corridas de toros y los que prefieren los burdeles;
existía la vida, existían los cinematógrafos, las amiguitas de claros cabellos, los días de paga, el whisky, las misas de alba, las noches junto a la lámpara, los week-ends *en el campo, los grandes encuentros deportivos,*
y después, un buen día han recibido todos una papeleta con un billete de ferrocarril prendido en una esquina,
y ha comenzado para ellos la vida militar,
esta vida, toda, toda esta vida, Señor,
con su levantarse en la madrugada pálida,
y que aun antes de comenzar ya está uno bien zarandeado,
y cuál es el nombre de Dios, de niño, de cerdo que ha calentado mi pechera,
y el refectorio, y ese sabor de plomo, y esta fiebre álgida en los miembros,
y este asqueroso hedor de pies, de agua de Javel y de orines de marrano,
y las marchas con el clarín que nos retoza en la cabeza
y el tambor que nos danza en las rodillas y en las sienes.

Señor, esta es la hora en que Germana se despierta,
es la calle por donde yo he pasado con Susana,
un día, un día, ya hace muchísimo tiempo
cuando yo aún vivía.

Ejército de mi país,
Máquina de matar,
pero, Señor, nosotros somos sus primeros muertos.

Y ese frío, Señor,
y el tedio,
y el tedio por dondequiera,
con sus ojos amarillentos y sus codos apretados.
Señor, la vida,
y después la muerte,

y después el tedio de los ejércitos,
el odio y el temor y la mentira,
y luego aún, Señor, los campamentos,
y después los hospitales militares,
los sifilíticos, los escarlatinosos,
los que tan sólo tienen gripa,
los de los pulmones, los del corazón y después los chiflados, la enfermera me tiene ojeriza, ella cree que yo me he comido su tortuga, ella ha metido puñales en mi almohada, pero voy a escribirle al ministro, yo tengo influencias y la fusilarán,
y los que están ya casi sanos
y se reúnen a jugar a las cartas en el lugar que llaman el rendezvous *de los diabéticos alegres,*
los de la apendicitis,
los de las punciones lumbares,
los que están heridos,
los que van a morirse,
y mi vecino de cama, el acróbata,
a quien un día le dijeron misa a la cabecera,
con un altarcito recubierto de cobre,
como tocadorcito de muchacha;
todo aquello parecía como un juego,
y hasta que se ha reído uno un poco,
no se ha dado uno cuenta luego de que ya el pobre estaba muerto.

Señor, ¿por qué permites todas estas cosas?

Evolución y Fundamento de la Moral

LUIS OROZCO DROMUNDO

Herbert Spencer, el fundador de la filosofía evolucionista en Inglaterra, considera que los principios morales varían según las épocas y países.

En su libro "La Moral de los Diversos Pueblos", dice que los más atroces crímenes, como el asesinato, el robo y el parricidio, son hechos insignificantes entre algunas agrupaciones humanas. Hay tribus que estiman el homicidio como un título de honor. En algunos pueblos la monogamia es una ley monstruosa, y la mujer no siente celos al compartir con otras el amor de su marido; antes bien, se alegra de tener quien le ayude en las faenas de la casa. Los esquimales prestan sus hijas y esposas a sus amigos.

También Marco Polo, el viajero veneciano que atravesó el Asia, entrando por la Mongolia y regresando por Sumatra, dice en su precioso documento intitulado "El Libro de Marco Polo", que algunos hombres de Oriente juzgan como una ofensa no acostarse con la mujer o la hija de su huésped.

Para Spencer, estos hechos demuestran que no existe una regla moral absoluta. La costumbre interviene mucho en la moral, así como la utilidad personal y social, que los filósofos utilitaristas consideran como la única base.

La condición de los pueblos primitivos parece dar la razón a Hobbes, que decía que la guerra es el estado natural entre los hombres.

✧ ✧ ✧

Spencer llega a la conclusión de que, a medida que desaparece el estado de antagonismo, interior y exterior, de las colectividades humanas, se afirman los sentimientos de amistad entre los hombres; y la moral es el producto de una lenta evolución.

El filosófo evolucionista, de acuerdo con su sistema, ve en el mundo espiritual el lento desarrollo de

lo simple a lo complejo, que observa en el mundo físico. Apoyándose en las narraciones de numerosos viajeros, aunque no les dé un crédito absoluto, sino que descarta las influencias de las simpatías y antipatías, así como el resultado de observaciones deficientes, cree encontrar en estos relatos las bases necesarias para establecer la ley del progreso que advierte en todos los fenómenos de la naturaleza.

El sentimiento amistoso. que al principio nace entre los seres más íntimos, se va extendiendo paulatinamente, unido al sentimiento de utilidad pública y privada, hasta formar las sociedades, al comienzo poco numerosas, que viven en un estado de perpetua lucha. Cuando ésta va siendo menos frecuente, los sentimientos verdaderamente morales se desarrollan hasta las más altas cimas de la moralidad, que hacen extensivo el sentimiento amistoso hasta los mismos enemigos, como en el consejo del Cristo, de presentar la mejilla izquierda cuando te peguen en la derecha.



Monstesquieu nota que hay entre los hombres un confuso sentido de la justicia, que les prohibe hacerse daño. No cree que la guerra sea el estado natural entre ellos, ni que la defensa traiga forzosamente la necesidad de atacar. Halla en la familia, el amor, la educación, el respeto, la paz y el agradecimiento; y un conjunto de familias forman una tribu.

Además, advierte que todos los seres experimentan un placer al acercarse a otro de su misma especie, y mientras más débiles y desgraciados sean, más estrecharánse los vínculos que los unen.

Más tarde, cuando la sociedad está formada, en la paz y la abundancia, comienzan a sentir la superioridad de su espíritu o de sus talentos, y tratan de enriquecerse a expensas de otros. Según Montesquieu, los hombres establecen las sociedades por un principio de justicia; luego lo tenían.



Ahora bien, decimos nosotros, si el sentimiento amistoso es una base de la moralidad, se explica por

qué los filósofos espiritualistas creen que las reglas morales están profundamente grabadas en el corazón del hombre, y que todos tenemos conciencia del bien y del mal, de lo justo y lo injusto.

Desde el momento que el amor es el fundamento de la amistad, el odio y el amor se disputan el corazón humano, y se explican todas las aberraciones morales.

¿Cuál es el origen de la piedad? El amor de sí mismo. De este modo, tiene razón Schopenhauer al considerar la piedad como la base suprema de toda moral; pero también hemos visto que la utilidad y la costumbre desempeñan un papel no menos importante, formándose un sentimiento en extremo complejo. Este se afirma en la VIDA; tiene hondas raíces en la naturaleza del hombre, raíces ajenas a la utilidad del individuo o de la colectividad, y que muchas veces se ve postergada, como en el caso de los mártires del ideal religioso, social o político.



Tampoco debemos creer que la razón es el guía supremo de los actos morales, como lo pretendía Spinoza, que juzgaba la piedad como una debilidad del ánimo. Para el ilustre judío de Amsterdam, el que se arrepentía era doblemente débil.

En el fondo, siempre existen el amor y la piedad, que son los móviles más ocultos de la razón, al igual que el hábito, los convencionalismos sociales, la herencia, la educación y el medio.

Cuando creemos oír la voz de la razón, oímos la voz de los factores antedichos. No es la voz de la razón, es la voz de los innumerables sentimientos que se ocultan en lo más recóndito del alma. ¡Cuán equivocado se hallaba Spinoza! Pero no, estos sentimientos están tan íntimamente unidos a la razón, a la índole humana, que ella no hace otra cosa que darles su aprobación. La razón es la facultad de discurrir y juzgar, y ésta aprueba los móviles de la vida y el sentimiento. La razón, *efectivamente,* es un guía muy valioso; mas en lo íntimo habla algo que se halla sobre todas las cosas: *la vida,* porque también la cos-

tumbre y la utilidad están profundamente arraigadas en la naturaleza humana.

Es necesario el establecimiento de normas morales, absolutas y precisas, como en el cristianismo, para guiar a los hombres en sus relaciones sociales, al amparo de una autoridad suprema, ya que no es posible que la razón sea un árbitro absoluto.

El sentido íntimo de la propia conciencia no siempre está en lo justo. Es necesario un código inspirado en un sentimiento verdaderamente divino: *el amor*. que a veces llega a la negación de sí mismo, como una oblación a la Divinidad, en el misterio de la naturaleza y del corazón del hombre.

Hay evolución de los sentimientos morales, hay utilidad, hay piedad, hay amor de sí mismo, hay innumerables caminos que conducen a un mismo fin: *el amor*.

En todos los filósofos hay algo de verdad; son diferentes aspectos, sendas misteriosas, medios para elevar la arcilla humana. La evolución no es más que una fase del desenvolvimiento de la vida; pero no nos da la clave del problema. Nos muestra una de sus múltiples manifestaciones. Eso es todo.

✧ ✧ ✧

¿Qué debemos pensar ante la inmensa variedad de las opiniones? ¿Dónde está el hilo de Ariadna que nos ayude a salir del laberinto que ha formado el mundo sin término de la opinión y de los sentidos? ¿Cómo mataremos al Minotauro de la duda?

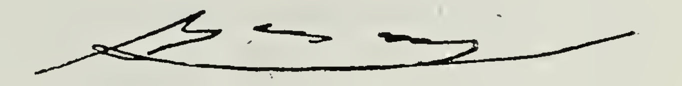
Hay relatividad en las costumbres morales, ciertamente, mas no la hay en los valores; éstos son eternos.

En Dios existe la necesidad absoluta de ser santo, y los actos de las criaturas son morales cuando participan de la esencia del amor divino, y aspiran al orden establecido por Dios. Hasta en las aberraciones morales de que nos hablan Spencer y demás filósofos utilitaristas, vemos un sentimiento de amor tergiversado.

La conformidad con la voluntad de Dios, el amor

a la belleza del Bien, y el sentimiento innato del deber, que alienta hasta en los ateos, son las normas de la moral.

"La relatividad—dice Müller—reside siempre del lado del hombre, nunca del lado de los valores éticos".



Tribuna de la Juventud

Una Moneda...... Una Oveja...... Un Hombre......

FRANCISCO E. ESTRELLO

La valoración materialista de las cosas y de la vida no es original de Carlos Marx ni de su escuela; Jesús estuvo muy a menudo en contacto con hombres que no pudieron o no quisieron traspasar sus conceptos estrechos envueltos en un crudo y rabioso materialismo; midieron las cosas en razón de leyes económicas inexorables, y la religión misma llevada a un extremo de legalismo fanático, no pudo librarse de conceptos materialistas también. Las cosas valen en razón de la cantidad, no de la calidad; las únicas cualidades que cuentan, si así puede llamárseles, son las de peso, forma, tamaño, uso, nada más. El hombre vale en proporción al rendimiento que da, en proporción a la cantidad de materia que representa; los fariseos del tiempo de Jesús estaban muy lejos de asomarse al alma de los hombres y de tomar en cuenta las potencias espirituales que son en último análisis las que salvan al hombre de una tragedia definitiva. Para el fariseo, rescatar una oveja en sábado era cosa de mayor trascendencia que salvar a un hombre; la oveja representaba kilos de carne que podían ser utilizados bien; el hombre, puesto en el mismo nivel que la oveja, resultaba, bajo esta estúpida apreciación, de un valor sencillamente escaso.

Cristo fué mal entendido por los fariseos y por todos los de mente materializada, justamente porque su apreciación de la vida era diametralmente opuesta, porque Jesús antes que detenerse en el exterior de los hombres, se asomó a sus almas; a Jesús no le impresionó la cantidad de materia, el rendimiento

económico; buscó mucho más que esto, sabía que la vida del espíritu es capaz de redimir la vida material, y que enalteciendo las cualidades espirituales, por añadidura, viene eso del rendimiento económico y de las comodidades meramente materiales que los otros, procediendo a la inversa, ponen en primer lugar. Para Jesús, las cosas, tienen lugar secundario; el hombre, lo que realmente es el hombre, es lo que lo apasiona. El hombre, no como un instrumento de la producción, que para más altos destinos ha sido llamado; no como una pieza perdida en la enorme maquinaria de la economía del mundo; Jesús salva al hombre de ser tan pobre cosa y se esfuerza y lucha por colocarlo en un plano de dignidad en que tenga conciencia de su valer y de su responsabilidad.

Para Jesús el hallazgo del hombre es motivo de más íntimo gozo que cualquier otro hallazgo, y queriendo que las gentes miopes de su tiempo y de estos tiempos lo palparan así, sus labios hablaron de este modo:

"¿Qué hombre de vosotros, teniendo cien ovejas, si perdiere una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto, y va a la que se perdió hasta que la halle?

Y hallada la pone sobre sus hombros gozoso; y viniendo a casa, junta a los amigos y a los vecinos, diciéndoles: Dadme el parabién, porque he hallado mi oveja que se había perdido".

"¿O qué mujer que tiene diez dracmas, si perdiere una dracma, no enciende el candil, y barre la casa, y busca con diligencia hasta hallarla? Y cuando la hubiere hallado, junta a las amigas y a las vecinas diciendo: Dadme el parabién, porque he hallado la dracma que había perdido".

"Un hombre tenía dos hijos; y el menor de ellos dijo a su padre: Padre, dame la parte de la hacienda que me pertenece; y les repartió la hacienda.

Y no muchos días después, juntándolo todo el hijo menor, partió lejos a una provincia apartada, y allí desperdició su hacienda viviendo perdidamente. Y cuando todo lo hubo malgastado, vino una grande

hambre en aquella provincia, y comenzóle a faltar. Y fué y se llegó a uno de los ciudadanos de aquella tierra, el cual le envió a su hacienda para que apacentase los puercos. Y deseaba henchir su vientre de las algarrobas que comían los puercos; mas nadie se las daba. Y volviendo en sí dijo: ¡Cuántos jornaleros en la casa de mi padre tienen abundancia de pan, y yo aquí perezco de hambre! Me levantaré, e iré a mi padre, y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado tu hijo, hazme como a uno de tus jornaleros. Y levantándose, vino a su padre. Y como aún estuviese lejos, vióle su padre, y fué movido a misericordia, y corrió y echóse sobre su cuello y besóle". Y termina esta historia llena de una realidad conmovedora diciendo cómo aquel corazón de padre rebosando de alegría por el hallazgo de su hijo, vale decir, por el hallazgo de un hombre, hace fiesta; mata el becerro grueso, cambia los andrajos del perdido por el vestido principal, calza los pies doloridos con zapatos confortables y pone anillo en aquella mano que había apacentado puercos; y convoca a los siervos y a los amigos con palabras que rezuman un profundo gozo interior: "Comamos y hagamos fiesta, porque este mi hijo muerto era, y ha revivido; habíase perdido, y es hallado". Y la casa se llena de música, de algarabía, de danzas; y el hijo mayor regresa del campo; inquiere el secreto de aquel regocijo que se entra por todas partes; "¡Tu hermano ha venido!"—responde el siervo—, "y tu padre ha matado el becerro grueso por haberle recibido salvo". Y el hermano mayor se turbó, y la ira demudó su rostro, y el egoísmo se enroscó en su corazón, y no quiso entrar; y su padre le rogó que entrase, pero como única respuesta le lanzó un reproche al rostro: "He aquí tantos años te sirvo, no habiendo traspasado jamás tu mandamiento, y nunca me has dado un cabrito para gozarme con mis amigos: mas cuando vino este tu hijo que ha consumido tu hacienda con rameras, has matado para él el becerro grueso". La serena voz del padre explica la razón de aquella fiesta, la única razón por la que vale la pena

hacer grande fiesta: "Era menester hacer fiesta y holgarnos, porque este tu hermano muerto era, y ha revivido; habíase perdido, y es hallado....."

Todo lo cual nos lleva a las siguientes consideraciones: No cabe duda que perder una moneda constituye una desgracia, especialmente para aquel que las consigue escasamente; y constituye una desgracia, no por lo que la moneda vale en sí, sino por lo que puede adquirirse con ella, por las necesidades que puede llenar, por el esfuerzo que representa en trabajo para conseguirla, por el beneficio que pudiera haber proporcionado de no haberse perdido, por el pedazo de pan que puede comprar para la boca del hambriento, por la medicina que puede adquirirse mediante ella para aliviar el dolor de los que sufren, por el bien que puede dar al que la posee o que puede repartir entre los más menesterosos. Pero después de todo, el perder una moneda significa solamente perder una cosa; una cosa que ni piensa, ni siente, ni está en peligro de conocer el mal y hundirse en él; y no obstante ser esto así, ¡cuánta inquietud provoca una moneda perdida! Se enciende el candil, se barre la casa, se busca en todos los rincones; la búsqueda es afanosa hasta encontrarla, o hasta agotar todas las posibilidades, si no se la encuentra.

Perder un animal ya es una desgracia mayor, porque ya un animal es una vida; vida de animal si así lo queréis, pero una vida al fin; porque ya un animal posee rasgos incipientes de pensamiento. porque ya siente el dolor; la oveja perdida y abandonada recorre los vericuetos de la montaña balando su desamparo, y las diversas manifestaciones de los diferentes animales nos dan a entender que piensan y que sienten. Pero después de todo, el perder una oveja es perder nada más un animal; un animal que puede ser sustituido por otro, y ya está; un animal que puede reemplazarse, un animal que puede comprarse, y aun siendo esto así, ¡cuánta preocupación y cuánta búsqueda por una oveja perdida! Se sube a las montañas, se desciende a los valles, se busca en los breñales, se baja a los abismos, la fatiga no cuenta.....

Un hombre que se pierde es la mayor de las desgracias; la pérdida del hombre como tal es una pérdida irreparable, es la tragedia máxima; porque representa una vida, y no vida de animal, sino de hombre; porque representa valores infinitamente más altos que los que representan las cosas y los animales; porque la pérdida de un hombre no significa simplemente la pérdida de algunos kilos de carne más o menos, como sería el caso de la oveja, sino la pérdida de toda una alma; porque la pérdida de un hombre es la pérdida del amor, de la pureza, de la fe, de la verdad, de la vida noble, de la santidad, de todas las cualidades del espíritu que hacen del hombre lo que realmente es, las cualidades que le dan personalidad, que lo destacan en relieve. Ninguna otra pérdida apasiona el corazón de Dios como la pérdida del hombre; Dios mismo se echa en su búsqueda y no repara en los sacrificios ni en el largo y doloroso sendero que hay que recorrer para encontrarle; en la búsqueda ha de dejar sangrando el corazón y ha de dejar girones de su carne prendidos en las salientes del camino; pero ni las sombras, ni la fatiga, ni el dolor de la carne herida, ni la angustia del corazón traspasado han de detenerle, porque no es una moneda ni muchas monedas las que buscan; porque no es una oveja ni cientos de ovejas tras las que va, sino es un hombre, un solo hombre el que se ha extraviado y al que es menester encontrar.

Y es que el valor de un hombre no se mide en términos de economía, como se dice hoy; no se pesa tampoco en la balanza; no puede ser mercadería de oferta y de demanda; no puede ponerse a subasta pública, nunca podrá reducirse a un mero instrumento de la producción. "El hombre está por encima de todas las cosas", dice el doctor Alexis Carrel; "la atención de la humanidad debe volverse, de las máquinas y la materia inanimada, al cuerpo y al alma del hombre, a los procesos fisiológicos y espirituales, sin los cuales las máquinas y el Universo de Newton y Einstein no existirían; nuestras técnicas no comprenden las cosas que no tienen peso ni dimensiones. No

alcanzan sino a aquellas que están situadas en el espacio y en el tiempo. Son incapaces de medir el amor, la belleza, o los sueños de los sabios, la elevación del poeta, la elevación del alma mística hacia Dios; el hombre ha sido reducido a un caballo ciego que da vueltas y más vueltas durante todo el día para sacar agua de la noria; el progreso moderno ha traído oro y moneda falsa al mismo tiempo; el hombre es tan sólo una abstracción económica, una cabeza del rebaño, pierde su individualidad, no tiene ni responsabilidad ni dignidad. Sobre la multitud destacan los ricos, los políticos poderosos, los bandidos; los demás sólo son un polvo anónimo".

Pero hay una consideración más para pensar en que la pérdida de un hombre constituye la más profunda tragedia, y es que un hombre perdido proyecta sus tinieblas sobre la vida, vuelve sombrío el sendero de los otros; su pérdida ocasiona otras pérdidas también..... Pero con ser tan trágica la pérdida de un hombre, ¡cuánta indiferencia para rescatarlo y cuánta dureza para facilitarle su redención! ¡Cuántos desalmados contemplan la tragedia de la vida del hombre con las puertas cerradas a la misericordia! ¡Cuántos desalmados al escuchar la música de la fiesta del hallazgo del hombre ponen el ceño adusto, se les enrosca el egoísmo en el corazón y reclaman el becerro grueso sacrificado por aquel que para sus ojos mercenarios no es más que un perdido y un miserable! Si no fuera porque todavía hay corazones consumiéndose en amor; si no fuera porque lado a lado de los desalmados late un corazón de padre, las hondas tragedias de los perdidos no tendrían redención, y encontrándose con las puertas cerradas de los "hermanos mayores", volverían a las sombras para hundirse definitivamente en ellas. Si no fuera porque todavía hay en este mundo hombres de visión superior, que como el doctor Carrel citado antes, creen que para la "civilización no son indispensables las fábricas gigantescas, los edificios de negocios que se elevan hasta el cielo, las ciudades inhumanas, la moral industrial, la fe en la producción en masa", sino que son posibles

"otros géneros de existencia y de pensamiento; la cultura sin comodidades, la belleza sin lujo, las máquinas sin fábricas esclavizadoras, la ciencia sin el cultivo de la materia, ya que todo ello devolvería al hombre su inteligencia, su sentido moral, su virilidad, y le conduciría a la cumbre de su desarrollo", si no fuera por hombres así, los traficantes de seres humanos habrían agotado ya toda esperanza para los que han perdido el camino y anhelan, en hondo arrepentimiento, el regreso al hogar.....

Foro Abierto

Publicamos hoy dos nuevas cartas cambiadas entre el culto escritor comunista don Héctor P. Agosti y nuestro Director. (Véanse las dos primeras en nuestro número de Primavera). Obsequiando los deseos del señor Agosti, damos así por terminada públicamente esta discusión.

DE HECTOR P. AGOSTI A PEDRO GRINGOIRE

Buenos Aires, Agosto 3 de 1939.—Sr. Pedro Gringoire.—México, D. F.—Mi muy estimado amigo:

En mi poder su extensa y amable carta del 31 de mayo próximo pasado. Ella plantea cuestiones de tal extensión y profundidad, que bien puede decirse abarcan lo esencial de la existencia del hombre en este momento acaso definitivo de su historia. Yo no entraré a responderle punto por punto, porque considero que hay ya una abundante bibliografía sobre el tema que permite jalonar y precisar muy sucintamente todas las posiciones ideológicas en debate. Se trata, a mi juicio, de destacar dos elementos principales, frecuentemente olvidados al encarar estas cuestiones. Primero, que al propiciar la política llamada de "la mano tendida" hacia los cristianos, los comunistas no abdicamos de nuestro ateísmo—que se nutre de raíces filosóficas—ni lo disfrazamos, ni pedimos tampoco a los cristianos que se apeen de su particular concepto de la vida; sólo queremos realizar con ellos las acciones comunes que nos permita una situación que sufrimos parejamente, incluso las acciones comunes en favor de esas "obras de caridad" que suelen fomentar muchos bienintencionados sacerdotes católicos. En este sentido, los discursos y proclamas de Mauricio Thorez son particularmente juiciosos y explicativos, como lo son asimismo las expresiones que, con respecto a la acción social de los comunistas, ha asentado, en un folleto muy difundido, el Padre Ducatillon. El

otro elemento que debe recordarse es la acusación, frecuentemente reiterada, de que la "defensa de la democracia" constituye una forma táctica utilizada por las "células comunistas de todo el mundo, obedeciendo las órdenes de Moscú". Yo podría mostrar que ya en el *Manifiesto Comunista* de Marx se señalaba el sostenimiento de la democracia burguesa como una de las tareas principales de los comunistas. ¿Esto significa que seamos, simplemente, demócratas burgueses? Evidentemente que no. Somos partidarios de la democracia socialista—que, en sus ribetes sentimentales, tiene muchos puntos de contacto con las reivindicaciones sociales del auténtico cristianismo,—porque, como usted bien lo sabe, mi estimado amigo Gringoire, el régimen de la democracia burguesa, que en definitiva es la expresión de gobierno de una clase, no ha resuelto ninguno de los grandes problemas que afligen a la mayoría de la población. Pero sostenemos a la democracia burguesa—sin renunciar a nuestros puntos de vista, ni ocultar tampoco nuestros propósitos finales—porque constituye una de las premisas esenciales para la educación política de la clase obrera. Y aquí sí creo que puede establecerse una coincidencia con los cristianos, cuyas dificultades no se me ocultan, pero a la que deberemos llegar, estableciendo un clima de confianza y obrando con honrada lealtad.

He querido, simplemente, destacar estos dos puntos que me parecen importantes, sin propósito de abrir sobre ellos una polémica. Podría insistir sobre otros. Por ejemplo, la tendencia a considerar al marxismo como un simple y vulgar materialismo, olvidando su sentido dialéctico y dinámico, lo que lleva a suponer que, para él, el hombre no es un artesano sino un autómata de la Historia. Cuando Marx escribió que "los hombres hacen la Historia" quería significar que ellos tienen influencia para cambiar el curso de los acontecimientos. Y cuando Stalin, en discurso más o menos reciente, afirma que "el capital más precioso es el hombre", está señalando también el valor fundamental que el factor humano, y la con-

sideración del hombre, tiene para la doctrina marxista, rectamente entendida, librada de las deformaciones de quienes no la entienden, o la entienden parcialmente.

Justamente por esa "deformación" es posible atribuir a las fuerzas de izquierda un propósito aprogramado—permítame usted la palabreja—de destruir el sentimiento religioso de los hombres. El "anticlericalismo" es tendencia anárquica felizmente superada por el movimiento obrero, que ha salvado, también, otras deficiencias fundamentales—demagogia, atentado individual, confusión del movimiento social con las bandas aisladas de "acción directa", etc.—, producto de más de cincuenta años de educación anarquista. Creo—y permítame usted la franqueza—que ese error debilita la fuerza persuasiva de su "Martín Niemoeller", cuyo envío, con amable dedicatoria, le agradezco. Sobre sus puntos doctrinarios no podría sino repetir conceptos que ya son conocidos por usted, y que quiero ahorrarle para no alargar excesivamente esta carta.

Estoy conforme con su actitud de publicar en LUMINAR nuestras cartas, aunque la mía era una apurada y sumaria exposición de ideas, hecha sin sospechar que pudiese trascender del plano privado. Desearía, sí, que con ello se diese término a esta cuestión, por lo menos públicamente. Solicito, por otra parte, su autorización para hacerme eco de estas cosas en la prensa argentina. Le adjunto un comentario sobre su libro, aparecido en "Orientación", el 13 de julio pasado. Mucho le agradeceré me haga llegar regularmente los números de LUMINAR.

Finalmente, le agradezco sus amables conceptos para mi persona y las pruebas de estimación que me ha brindado. Quiera creer en el reconocimiento y en la verdadera amistad de

DE PEDRO GRINGOIRE A HECTOR P. AGOSTI

México, D. F., Septiembre 30 de 1939.—Sr. Dn. Héctor P. Agosti.—Buenos Aires.—Muy estimado y fino amigo:

Le estoy muy agradecido por su atenta de fecha 3 del próximo pasado Agosto. Quiero respetar sus deseos de dar término, por lo menos públicamente, a nuestra amigable discusión y de no convertirla en una polémica. Por lo demás, mientras su carta venía en camino se gestaban acontecimientos que al fin se han producido con extraordinaria conmoción y que culminaban, justamente en los días en que recibí su carta, en el entendimiento nazicomunista y pocos días después en la conjunción de la política y de las fuerzas armadas de la Rusia de Stalin y la Alemania de Hitler, sobre el cuerpo destrozado y agonizante de la nación polaca. Este incomparable y para muchos increíble suceso, tiende a confirmar uno de los puntos sostenidos en mi carta anterior—y que usted rechaza con toda energía—a saber, que las diferencias entre el comunismo y el fachismo (particularmente el de tipo nazi) son de carácter secundario y que en su entraña íntima revelan significativas afinidades. Mi conclusión, implícita en esa tesis, es que en obediencia a su índole común en presencia de la persona humana y de su destino, el comunismo tiene más parentesco con los fachismos que con la democracia, y que su alineamiento con ellos aparece como más lógico y apropiado, maguer rivalidades de preponderancia (como las que surgen entre mercaderes del mismo género), que con las fuerzas democráticas. Creo que a esta altura y ante la potencia desconcertante de los propios hechos, huelga prolongar la argumentación. Porque resulta planteado así un agudo dilema: o tenemos razón los que habíamos venido sosteniendo que el alineamiento de los comunistas con las fuerzas democráticas burguesas no era más que una forma táctica del momento, y no una prueba de contenido

democrático en el comunismo, o Stalin y su facción han traicionado al comunismo.

Como usted ve, mi estimado amigo, había muchísima razón en desconfiar de la famosa "mano tendida" a los cristianos. Aquello—¡qué claro se exhibe ahora!—no podía ser otra cosa que momentáneo ardid. La verdadera "mano tendida" iba a extenderse, no a la democracia, tampoco al cristianismo, sino justamente al enemigo de una y de otro: al nacional-socialismo. El marxista León Jouhaux, de plano, ha anatemaizado a los comunistas y advertido contra ellos a los obreros franceses. ¿Marx convocaba al sostenimiento de la democracia burguesa? Usted mismo me explica que eso ha debido ser tan sólo como premisa educativa del proletariado y no como un propósito final. ¿Este habría sido el de destruirla? Así parece, cuando Stalin se reconcilia con Hitler y juntos emprenden la lucha armada contra los países que hoy por hoy representan a esa democracia. Y conste que no estoy abogando por la democracia burguesa, ni muchísimo menos identificándola con el cristianismo. Pues creo yo que si la democracia burguesa no se renueva en dirección de la justicia social, su desmoronamiento es inminente. Lo único que deseo señalar, con referencia a la tesis central de mi carta anterior, es que lo de la "mano tendida" a los cristianos, lo de una colaboración cristianocomunista para hacer frente al fachismo y especialmente al de tipo nazi, queda, por el rigor de los hechos históricos de nuestros días, por completo fuera de la cuestión. Ante la subitánea—aunque para muchos no del todo insospechada—voltereta de Stalin, aun la misma mención del punto resulta, si proviene de los mal intencionados, una burla feroz, ya desenmascarada; y si proviene de los sinceros, una penosa ilusión.

Si no fuera por sus deseos de dar por terminada nuestra discusión, me gustaría deambular todavía más en torno a la muy importante cuestión de la actitud auténticamente marxista frente a la religión y particularmente frente al cristianismo. Me gustaría que repasáramos juntos algunos de los textos clásicos

de Marx y de Engels que son, naturalmente, los que mejor fijan el punto. Engels habría elaborado más (¿y en cierto modo rectificado?) los conceptos originales de Marx, en vista, probablemente, de la experiencia obtenida en la lucha contra la religión y particularmente ante los métodos brutales empleados por la antirreligiosidad prusiana de Bismarck. Me gustaría recordar y comentar las terminantes palabras de Engels: "Las persecuciones son el mejor medio de favorecer las convicciones nocivas. Una cosa es cierta: el único servicio que hoy se le puede prestar a Dios es proclamar el ateísmo como artículo de fe obligatorio y sobrepasar la legislación del *Kulturkampf* de Bismarck contra la Iglesia, poniendo a la religión en general en interdicción". *(Programa de los Refugiados Blanquistas de la Comuna).* Aspiraría yo a demostrar, con estos y otros textos por delante, que lo que se desaprueba y desautoriza en ellos será, todo lo más, el empleo de los métodos persecutorios, *únicamente en virtud de que son contraproducentes,* de que no resultan eficaces, pero que el marxismo ha declarado una guerra mortal a la religión y especialmente al cristianismo, basándose en la creencia de que es "el opio del pueblo" y de que, por consiguiente, "la abolición de la religión, como felicidad *ilusoria* del pueblo, tal es la exigencia de su *verdadera* felicidad". (Marx, *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel).* Y puesto que se nos cita a Rusia como realización objetiva del marxismo, no desdeñaría yo referirme a las tácticas de la lucha antirreligiosa empleadas en ese país. Trataría yo así de sustentar la afirmación de que el marxismo sí se propone, en efecto, aniquilar definitivamente a la religión y suplantar al cristianismo como fuerza viva para la construcción de un mundo nuevo.

La cuestión del lugar y concepto del hombre, de la persona humana, en el sistema marxista es realmente muy tentadora y no sin gran dominio de mí mismo me abstengo de etnrar en ella aquí. De hacerlo así, yo procuraría señalar cómo en el marxismo—que concibe al hombre como una simple suma de re-

laciones sociales y económicas—la personalidad es absorbida y ahogada por la colectividad; cómo el hombre real y concreto, el hombre *existencial* (según se comienza a decir ahora) se desvanece y disuelve en el seno de esa abstracción denominada *clase;* cómo queda siempre reducido a un instrumento, a un medio. ¿No se vería eso, por ejemplo, en las propias palabras de Stalin que usted me cita? Exaltar "el valor fundamental del factor humano" está muy bien; pero en lo de llamarle "el *capital* más precioso" ¿no se implica, precisamente, esa idea de que el hombre es un instrumento económico, un capital que devenga réditos, una mera fuente de producción de riqueza? En este solo punto es donde encuentro cierta afinidad entre el comunismo y la democracia burguesa, puesto que para ambos el fin principal de la sociedad—y del hombre en ella—es la producción, acumulación y distribución de riqueza, en lo cual se hace consistir la la felicidad humana.

Tampoco quiero yo alargar con exceso esta carta y aquí la traigo a su término. Estoy conforme en que usted comente estas cosas en la prensa argentina y mucho le agradecería me hiciese llegar los recortes respectivos. Mil gracias por sus amables comentarios a mi libro aparecidos en "Orientación". Espero que de tiempo en tiempo tendremos oportunidad de cambiar puntos de vista. Su correspondencia será siempre para mí provechosa y estimulante. Sígame teniendo, se lo ruego, como su sincero amigo que altamente lo estima

Pedro Gringoire

El Pensamiento en Marcha

Barbarie Fascista y Barbarie Roja

"Se pudiera sin dificultad establecer ciertas analogías entre las antiguas invasiones de los bárbaros y la consolidación de los movimientos fascistas en los Estados modernos. No quiero decir con esto, como lo afirman muchos, que el fascismo es bárbaro, porque se basa en una clase más que en otra. Quiero significar más bien que es bárbaro porque moviliza y adiestra todas las reliquias de la barbarie primitiva que aún superviven en el hombre moderno, sea éste plebeyo o aristócrata. A menudo logra también contaminar a muchos de sus opositores políticos, que, luchando contra el fascismo, con métodos fascistas, devienen bárbaros ellos mismos: bárbaros rojos".

"La única cosa con que el fascismo no puede reconciliarse es con las ideas claras y como éstas no crecen espontáneamente, como la yerba en el campo, sino que son siempre resultado de la discusión entre seres pensantes, la única cosa con que el fascismo es incompatible es con la discusión".

"Una dictadura es un régimen en el que los hombres no piensan sino citan..... Bajo una dictadura comunista citan a Stalin y a Lenin interpretado por Stalin. Bajo una dictadura fascista citan al altoparlante nacional".

IGNAZIO SILONE. (De su libro "La Escuela de los Dictadores". Versión de "Ultra", Habana, Marzo, 1939).

El Fin no Justifica los Medios

"Generalmente hablando, puede decirse que todos los medios tienden a convertirse en fines. Para entender la tragedia de la historia humana es nece-

sario captar ese hecho. Las máquinas, que debían ser instrumentos del hombre, lo esclavizan. El Estado esclaviza a la sociedad, la burocracia esclaviza al Estado, la Iglesia esclaviza a la religión, el Parlamento esclaviza a la democracia, las instituciones esclavizan a la justicia. Las academias esclavizan al arte, el ejército esclaviza a la nación, el partido esclaviza a la causa, la dictadura del proletariado esclaviza al socialismo..... De aquí que el dicho "el fin justifica los medios" no es solamente inmoral: es estúpido. Un medio inhumano sigue siendo inhumano aunque se le emplee para garantizar la felicidad humana. Una mentira es siempre una mentira, un asesinato es siempre un asesinato. La mentira acaba siempre por esclavizar a los que hacen uso de ella, así como la violencia siempre esclaviza a los que la usan, lo mismo que a sus víctimas".

IGNAZIO SILONE. (Op. cit.)

Los Intelectuales, el Pensamiento y la Moral

"La obra especulativa carece de valor si no reposa en la objetividad, el desinterés y la imparcialidad. En el orden de la naturaleza y en la división de trabajo de la sociedad, al intelectual le ha sido reservada la función de pensar objetiva, desinteresada e imparcialmente. La índole de dicha función lo coloca bajo una serie de imperativos que no rigen para el hombre de acción ni para el político. El intelectual tiene un deber fundamental de autenticidad, de lealtad a su manera de pensar y de sentir en cada emergencia, de fidelidad a lo que le dicte su íntimo ser respecto de cada problema. La gran virtud del intelectual es la probidad en el orden del pensamiento. Inversamente, su gran pecado, su falta más grave, es traicionarse a sí mismo, pactar con algo que repugne a su conciencia, callar o torcer o desfigurar su dictamen ante la realidad. No puede haber pensamiento grande si no se desenvuelve en una atmósfera de pureza moral. El pensamiento para llegar a ser grande tiene que empezar por ser puro. Cada día me siento

más inclinado a correlacionar la lógica y la moral, a afirmar la absoluta dependencia entre el valor del pensamiento y la probidad del pensamiento. No puedo concebir, me parece en este instante una contradicción irremediable, que llegue a darse un pensamiento grande, fecundo, si quien lo expresa se hace fraude a sí mismo. ¿Para qué sirve el intelectual que por razones de oportunidad o conveniencia calla su auténtico testimonio del mundo? Nos escamotea lo único que podría interesarnos. Nos engaña y se traiciona".

CARLOS ALBERTO ERRO. (De su libro "Tiempo Lacerado", cit. en "Sur", B. Aires, Octubre, 1938).

Fachismo, Comunismo y Capitalismo

"En la situación actual, que no tiene precedentes, hallamos que el mundo está amenazado y desgarrado entre tres sistemas rivales. Hay el sistema de la brutal voluntad de poder del superhombre y del Estado supertotalitario que amenaza al mundo entero con el "esto o aquello" de la esclavitud o la guerra, según el programa de *Mein Kampf*. Hitler no puede ofrecer más una solución de la justicia y de la paz que lo harían Nerón o Nietzche. Como el Islam, ofrece una espada y demanda la sumisión o la muerte. Puede amenazar al mundo entero por medio de la fuerza bruta; puede tratar de obtener, por medio de la destrucción, una raza "pura" de sangre y de acero; pero después de perseguir a todas las minorías crecientes no puede crear o esperar una hermandad universal. Su régimen es la cosa más brutal, bárbara y demoníaca que hay en la tierra".

"En la Unión Soviética, a pesar de los fines titánicos propuestos en la erección de una sociedad sin clases o un Estado socializado, los líderes comunistas han llegado al presente a un callejón sin salida. Esto no se debe a circunstancias fortuitas sino a la naturaleza misma de su sistema. Han declarado una guerra a muerte a todas las clases y los individuos opuestos. En vez de establecer una camaradería igual de los dueños sociales de los medios de producción, bajo la

cual el Estado completamente socializado podría comenzar a languidecer, lo que realmente ha pasado hasta hoy es que han sido arrastrados, por la lógica de los eventos, a una tiranía todavía mayor. Sin embargo, *deben* matar a los traidores. Habiendo liquidado tres clases de enemigos—la burguesía, los kulaks y los trostkistas—y habiendo dejado vivo y en el poder absoluto solamente a un miembro del *Politburó* original de Lenin, deben seguir perpetuando su "revolución continua" contra los siempre nuevos enemigos que el mismo sistema crea. Su revolución ha inculcado efectivamente el odio y la destrucción. Hace de todo enemigo no uno que puede ser vencido por amor, cuya sola idea es considerada por el sistema como anatema, sino un diablo personal con el cual no puede condescenderse, sino que debe ser destruido. Hasta hoy los comunistas no hallan la salida de ese callejón ciego. Han ahuyentado y perdido, por el momento, la confianza del mundo liberal debido a sus continuas 'purgas' ".

"Nosotros en los países capitalistas no podemos farisaicamente arrojar la primera piedra contra los males de los sistemas nazi y comunista. La viga gigantesca que tenemos en nuestro propio ojo—nuestro sistema de injusticia organizada que condenan tan por completo los otros dos sistemas, así como casi todos los radicales y liberales y el número creciente de las víctimas del capitalismo—impide que nos ofrezcamos para remover la paja del ojo de los otros sistemas".

"Marx, como profeta del desastre, ha realizado su obra. Ha destruido, pero no puede crear. Puede odiar, pero no puede amar".

"Muy pronto, Atila estará a las puertas de nuestra Roma, de nuestra ciudad y sistema terrenal. Y caerá tan seguramente como cayó la Roma de San Agustín, como cayó la esclavitud, como se derrumbó el feudalismo".

SHERWOOD EDDY. (En su libro "Revolutionary Christianity", págs. 225-7, Willett, Clark & Co., Chicago, 1939).

Crónicas y Comentarios

AMISTAD INTERNACIONAL

El 18 de Mayo del presente año, los niños de Valparaíso y Viña del Mar mandaron sus mensajes de amistad a los niños de los demás países de América. Estos mensajes deben tener grandes alcances en estos momentos en que todo el mundo vive en tan grande ansiedad. Las viejas seguridades han sido destruidas por tres causas nuevas y buenas: la educación popular, la emancipación política y el rápido desarrollo de la industria y del comercio, acelerado por la ciencia. Estas tres causas han traído cambios rápidos, drásticos y de grandes alcances.

Hoy día ninguna nación puede aislarse y vivir sola, separada de las demás. Tiene que elegir uno de los dos caminos, el de armarse para dominar a las demás con el fin de proteger sus propios intereses o el camino de la amistad y de la cooperación. Las naciones de América siguen el camino de la amistad y de la cooperación, y los niños con sus mensajes de amistad preparan el camino para cuando arreglen todas sus dificultades amistosamente.

El mensaje de amistad de los niños de Valparaíso y Viña del Mar a los niños de América está basado en el símbolo que representa el Cristo Redentor de los Andes, el que ha sido guía de una nueva diplomacia no solamente entre Chile y Argentina, sino para que todo el mundo haya vivido en la esperanza de poder aplicar ese símbolo a sus dificultades internacionales.

El cónsul de Chile en Los Angeles, Calif., me contó un incidente en el arreglo entre Chile y Argentina. Los preparativos para una guerra en 1898 habían ido tan lejos que las relaciones diplomáticas se habían roto y no había manera de cambiar mensajes entre los dos países que estaban en dificultades. Felizmente el Presidente de Chile, S. E. Don Federico Errázuriz se acordó de una amiga que tenía muy buenas relaciones en Argentina y por medio de ella envió un mensaje a S. E., el Presidente Roca, de Argentina, sugiriéndole un arreglo por medio del arbitraje. La dama chilena Emilia de Toro Herrera había hecho amistad en su niñez con un niño argentino que más tarde llegó a tener una gran influencia en las esferas del gobierno y esa amistad, que había perdurado por tantos años, sirvió para evitar una guerra, cuando ella era ya una anciana de más de 70 años de edad.

Después del arreglo de la controversia sobre Tacna y Arica entre Chile y Perú, los dos países quedaron todavía separados por algún tiempo, hasta que el Rotary Club de Valparaíso envió cinco niños al Perú para ser huéspedes en los hogares de cinco niños, hijos de Rotarios de Lima, durante un período de dos semanas. Al encontrarse con los niños peruanos en Mollendo, los niños chilenos decían: "Pero si son como nosotros". No encontraron diferencia entre ellos y los peruanos. En el Callao fueron recibidos por cinco niños peruanos y sus padres, los que les llevaron a sus casas como hermanos. Después de dos semanas llenas de felicidad, cinco niños peruanos vinieron con ellos a Chile. Este intercambio de visitas de los niños abrió el camino para que un grupo de hombres, Rotarios, miembros de la Cámara de Comercio y del Gobierno Peruano visitara Chile. Fueron recibidos y atendidos por un grupos de Rotarios de Valparaíso, que viajaron con ellos por el valle central de Chile durante una semana y volvieron con

los caballeros peruanos al Perú, de manera que estuvieron juntos una semana en Chile, una semana en el vapor y una semana en el Perú, con el resultado de que a raíz de esta visita se iniciaron acuerdos comerciales que han sido muy provechosos para ambos países.

En el año 1932, Colombia y Perú estaban haciendo preparativos para una guerra, causada por dificultades en Leticia. En medio de los preparativos, el Presidente de Colombia dejó su escritorio una mañana para ir en aeroplano a Lima para conversar sobre el asunto con el Presidente del Perú. Los dos Presidentes habían sido amigos en la escuela cuando eran niños. Después de almorzar con el Presidente del Perú, y cuando regresó en la tarde, se cancelaron los contratos de armamentos y se nombraron en seguida comisiones para estudiar el asunto de Leticia que estaba causando tantas dificultades.

En Mayo de 1933, tuve el placer de asistir a una reunión del Consejo de la Liga de las Naciones en Ginebra en la cual los representantes de Colombia y Perú firmaron un tratado de paz para arreglar las dificultades de Leticia. Oí con mucha satisfacción al Honorable señor Boncour y otros diplomáticos de Europa felicitar al Perú y a Colombia por el hecho de haber arreglado amistosamente un difícil problema internacional, y expresaron al mismo tiempo su gran deseo de que los países de Europa pudieran también arreglar sus dificultades en la misma manera. La amistad formada entre dos niños en la escuela hizo posible en este caso también, el arreglo de una gran dificultad internacional. La amistad, como se puede ver, tiene enormes posibilidades.

En el mes de Septiembre del año pasado tuve el placer de cruzar la frontera entre el Canadá y los Estados Unidos de Norteamérica sin que me pidieran mi pasaporte, el que había tenido que llevar alrededor del mundo para poder entrar en más de veinte países que visité. Al llegar a la frontera vi en un jardín y hecho con flores el nombre ''Americanadá''. Cuando yo era niño, en la escuela siempre me habían enseñado que el Canadá y los Estados Unidos no habían tenido nunca guerra, porque no tenían cañones ni fuertes en sus fronteras, pero ahora sé que éste no es el motivo. La razón es que las relaciones entre los dos países se fundaron sobre la amistad y la cooperación. Por esto es que no han necesitado nunca ni cañones ni fuertes en sus fronteras. Esta es la clase de fronteras que los niños de Valparaíso y Viña de Mar están construyendo con su mensaje de amistad que enviaron el 18 de Mayo a los niños de América.

La amistad, mejor que cualquiera otra cosa, puede destruir las barreras internacionales que actualmente separan a los países. Lo que el mundo de hoy, inquieto y lleno de conflictos necesita, más que cualquiera otra cosa, es un mejor entendimiento que permita a los hombres y a las naciones arreglar todas sus dificultades amistosamente. Una vida basada en la competencia constante y cruel conduce al miedo, al odio, a la sospecha, al egoísmo, y las guerras, el fin de las cuales es la ruina de todos. Se necesita cooperación internacional para poner fin al problema de la pobreza de millones de obreros, ocupados y desocupados; se necesita una nueva manera de pensar y actuar para interesar y conseguir el apoyo de los gobiernos para organizar el comercio sobre las bases del servicio y no del egoísmo; se necesita un intercambio de mercaderías, libre de impuestos exorbitantes; también se necesita que las naciones celebren acuerdos para el bien mutuo y que estos se cumplan fielmente; que se hagan cambios cuando son necesarios por medio de un proceso regular y metódico; que se nombre una comisión internacional para estudiar y hacer recomendaciones para proveer de suficiente territorio, materias primas y mercados a las naciones que lo necesitan para su propio desarrollo nacional y para la mantención de sus pueblos; en una palabra, que se desarrollen la ayuda mutua y la cooperación internacional. Este camino no es fácil, porque

se necesita mucho valor para retroceder y tomar el camino de la ayuda mutua y de la cooperación, pero tenemos que hacerlo o pereceremos.

Frente a la actual situación mundial mucha gente queda espantada sin saber qué hacer; otros prefieren permanecer ignorantes de lo que pasa en el mundo; otros son indiferentes; otros aterrorizados por el miedo y la ansiedad han perdido toda esperanza y creen que el mundo será fatalmente destruido por completo; pero quedan todavía por suerte los que miran esta situación como un desafío para hacer algo grande y noble y para terminar de una vez con todas las incomprensiones y las injusticias. En mi viaje alrededor del mundo, encontré este último grupo en todos los países que visité. Son verdaderos patriotas que tienen una gran reverencia por la verdad, un gran horror por la mentira y el engaño de nuestro prójimo; son hombres y mujeres libres, que han limpiado sus corazones corrigiendo todos los males que habían hecho a otros; hombres y mujeres dispuestos a arreglar todas sus dificultades con sus semejantes sobre las bases de la buena voluntad, la amistad y la cooperación. Los niños de Valparaíso, que mandaron su mensaje de amistad, pertenecen a este grupo; son la esperanza del futuro; indican el camino para terminar con el odio, los dogmas y las guerras que los hombres tengan una vida mejor y más noble en un mundo que sea como un solo país, sin las fronteras ni las barreras que nos separan hoy día.

Hago votos porque los niños de toda América continúen formando amistad, para que se cumplan así sus deseos y los nuestros de paz y de armonía.

Agustín Turner

Valparaíso, Chile.

✧ ✧ ✧

EL MUNDO AL BORDE DEL ABISMO

No se equivocan los que presentían, o mejor, preveían que 1939 sería el año trágico de Europa y posiblemente del mundo. Lo que pudo evitarse el año pasado, a costa del patético sacrificio de Checoeslovaquia, sobrevino al fin inconteniblemente, demostrando así que el tristemente célebre pacto de Munich no había sido más que una tregua, un respiro para ganar tiempo y robustecer los preparativos para la inminente guerra general.

Es prematuro adoptar criterios definitivos respecto a la contienda que se libra entre el régimen nazi, arrastrando tras sí al pueblo alemán, y las potencias occidentales, Francia e Inglaterra, con el concurso mañoso y enigmático, hoy por hoy favorable al Reich, de la U.R.S.S. Por lo demás, no se debe enfocar la situación con miras de asumir posiciones absolutas; no es cuestión de ser germanófilos, o rusófilos, o anglofrancófilos. Guerras como ésta, que son el resultado de complicados factores, antecedentes y circunstancias, no permiten arrojar todas las responsabilidades exclusivamente a un solo lado. Así sucedió con la guerra de 1914-1918. Todavía los estudiantes de la historia política están investigando el problema de la culpa respecto a ella. Por otra parte, no se trata de los pueblos, como tales, por más que tampoco sea posible trazar demarcaciones absolutas entre estos y sus gobiernos. Puede muy bien detestarse el régimen nacionalsocialista sin por eso aborrecer al pueblo alemán; puede abominarse de la sangrienta dictadura de Stalin y su Partido, sin por ello odiar al pueblo ruso; puede censurarse la política de Chamberlain y Daladier, sin por eso emplazarse como enemigo del pueblo británico y del pueblo francés.

Pero no es necesario pronunciarse en términos definitivos y absolutos sobre cúya es la culpa de la nueva lucha armada que amenaza con precipitar al mundo hacia el abismo y poner término a toda una civilización, para no advertir algunos hechos que parecen perfectamente comprobados.

Es claro como la luz del mediodía, tanto así que resulta casi una perogrullada, que la guerra europea que estalló hace veinticinco años y que se consumó en el Tratado de Versalles, no consiguió asegurar la paz ni dejar resueltos los problemas que la quebrantaron. En cierto modo, esos problemas se hicieron más agudos, debido al quebranto económico y moral que se generalizó después de la lucha. La derrota de Alemania fué seguida de opresivas condiciones que le fueron impuestas por sus vencedores. Se acumuló así poco a poco en el pueblo alemán un sordo resentimiento que se agravó con los padecimientos económicos y que cuajó en el movimiento nacionalsocialista encabezado por Hitler. Movimiento terrible, predispuesto a los más frenéticos arrebatos, por ser la actualización del resentimiento. Hecho régimen, y régimen totalitario, es decir, que absorbió en sus manos una autoridad absoluta, toda su política ha estado inspirada por el deseo de venganza, por la ambición de poderío. La amargada pero impetuosa filosofía de Nietzche vuelve a tener su hora en los destinos de una nación.

Embarcado el régimen nazi, bajo el impulso de las fuerzas telúricas desencadenadas y excitadas hasta el delirio por él mismo, en una política de venganza, era de esperarse que llegaría el momento en que naufragara todo sentido de limitación. Primero se trató de restauraciones, como la remilitarización de la Rhenania; después se alegaron razones de consanguineidad y se anexó Austria, se adquirió el Sudete. Pero al fin la desmembración de Checoeslovaquia y la absorción de Bohemia y Moravia rebasaron los límites de los propósitos anteriormente declarados y Alemania se encontró lanzada a aventuras de conquista y a gestos desafiantes que culminaron en la rápida destrucción de Polonia y el choque, inevitable por esos rumbos, con Inglaterra y Francia.

Es claro también que nuevamente como en 1914, aunque en diversa forma, Rusia vino a ser un poderoso factor determinante en la situación. En 1914 fué la movilización rusa, después del ultimátum de Austria a Serbia, lo que precipitó los acontecimientos. Parece que hasta el último instante, el gobierno alemán rogó angustiosamente al del Zar que la suspendiera para evitar un conflicto general. Pero no fué así y la catástrofe sobrevino. Ahora fué de otro modo, pero fué también Rusia la que precipitó la contienda. Sin el pacto de no agresión, seguido de un convenio militar, con su supuesta rival de Occidente, ésta difícilmente habría resuelto dar el peligroso salto sobre Polonia, que le acarreó la declaración de hostilidades por parte de Inglaterra y Francia. Los gobiernos de éstas advirtieron clara, terminante y anticipadamente a Hitler que la invasión de Polonia significaría la guerra con ellas. Pero la seguridad de la cooperación rusa envalentonó al Fuehrer y decidió emprender la fatal aventura. Sólo que la Rusia de 1914 obró, si se quiere, con precipitación, con imprudencia; la Rusia de Stalin ha obrado con la perfidia más refinada. La puñalada de pícaro, es decir, por la espalda, que los invasores soviéticos propinaron a la heroica Polonia, que se defendía desesperadamente contra un enemigo superior, es algo que no tiene suficiente calificativo.

Evidente es también que la dificultad de un entendimiento internacional que evitara la guerra se convirtió en imposibilidad práctica debido a las continuadas y flagrantes violaciones de Hitler a su propia palabra. Cualesquiera que sean los motivos que inspiran, por su parte, la política anglofrancesa con respecto a las demandas territoriales del Reich, lo cierto es que su argumento de que no puede confiarse en la palabra de Hitler y que por consiguiente no pueden entablarse pláticas de conciliación sino hasta que gobierne en Alemania un régimen que respete su palabra e inspire confianza, no es argumento fácil de repudiarse. ¿Cuántas veces prometió Hitler que la independencia de

Austria era sagrada para él? ¿Cuántas veces reiteró que no aspiraba sino a la incorporación del Sudeten y que las fronteras de Checoeslovaquia trazadas por el pacto de Munich serían por su parte inviolables? ¿No había dado a Polonia seguridades de no agresión y hasta le permitió una tajada (Teschen) en la desmembración de la República checa?

En los momentos en que redactamos estas líneas Hitler ofrece la la paz, asegurando que la guerra no es la mejor solución de los problemas europeos. De esta manera, pretende arrojar toda la responsabilidad por la continuación del conflicto sobre Francia e Inglaterra si no aceptan sus proposiciones. Pero ¿qué confianza pueden tener las demás naciones en el gobernante que ha faltado tantas veces y de modo tan descarado a sus promesas y compromisos? En su **Mein Kampf** sostenía que Francia debe ser aniquilada, que debe atraerse a Inglaterra a una alianza con Alemania e Italia, que Rusia es la más tenebrosa, abominable y pérfida de las naciones, con la que jamás deberá pactar el Reich; y ahora resulta que ha entrado en alianza con Rusia, asegura a Francia no tener resentimiento ni enemistad con ella y señala a Inglaterra como el archienemigo del Reich. Por la guerra o la amenaza de guerra se apoderó de Austria, de Checoeslovaquia y de Polonia; pero asegura estar convencido de que la guerra no es la mejor solución. ¿Y no rechazó con sarcástica arrogancia las proposiciones mediadoras de Roosevelt, antes de que las cosas se complicaran tanto como ahora? Propone una conferencia internacional para arreglar diferencias; y esto fué justamente lo que Roosevelt proponía y lo que Hitler repudió escéptica y desenfadadamente. ¿Pueden las otras naciones creer en los sinceros deseos de paz de un régimen y de un hombre—el hombre y el régimen son hoy en el Reich la misma cosa—que cambian, fluctúan y voltean con tanta agilidad y cinismo?

Y no es que nosotros estemos por la continuación de la guerra. Siempre hemos sostenido, no solamente que la guerra no es la mejor solución, sino que ni siquiera llega a solución. Seguramente que nunca es tarde, ni aun ahora que ya los ejércitos están en plena y declarada hostilidad, para entablar negociaciones de paz. Y anhelamos que éstas sean posibles y que tengan buen éxito antes de que el mundo todo se vea envuelto en una guerra que marcará ineludiblemente el fin de esta civilización. Pero las premisas para la paz que sienta Hitler, o sea que se acepten como hechos irrevocables, la sujeción de Checoeslovaquia y la destrucción de Polonia, no pueden servir de base. Repetiríase justamente el frecuente error de la historia: cometer un atentado y luego tratar de paz sobre el cadáver de la víctima. Estar dispuesto a hacer la paz es estar dispuesto a reparar injusticias y a hacer concesiones. Ese fué precisamente el funesto error de Versalles. Y el hombre que ha hecho de su vida y carrera política una catapulta contra Versalles, propone ahora la repetición del mismo error, sólo que para su ventaja. Inglaterra y Francia no estarán dispuestas, tal vez, a hacer tampoco reparaciones y concesiones. Pero tal como se plantea la situación al presente, es un sarcasmo que sobre la vergüenza impuesta a Checoeslovaquia y sobre los escombros todavía humeantes, todavía impregnados de sangre fresca, de Polonia, el Jefe nazi hable de paz y de conciliación internacional.

Lo que hace más confusa la situación y más oscura la perspectiva, es que no se ha efectuado aún el alineamiento final de las naciones en este conflicto. Como quiera que sea, Rusia milita ya, de hecho, al lado de Alemania, y ha logrado atraerse de buen o de mal grado el concurso de las naciones del Báltico. Turquía, en los momentos en que escribimos estas líneas, tiene misiones diplomáticas tanto en Moscú como en Londres y parece estar tanteando el terreno para ver de qué lado obtiene más ventajas. Los países balcánicos—polvorín de Europa, según la clásica expresión—parecen hallarse al estira y afloja, esfor-

zándose angustiosamente por mantener su neutralidad. Pero dada su situación geográfica y sus antecedentes históricos, parece imposible que no se vean, al fin, arrastrados, unos por un lado y otros por el otro, al torbellino de sangre. Italia constituye una enorme y vital interrogación todavía. Es evidente que sus más fuertes compromisos están del lado del Reich. Los rumores afirman, sin embargo, que su entusiasmo por Alemania—que por otra parte nunca parece haber sido demasiado efusivo—se ha enfriado considerablemente por la alianza de ésta con la Rusia bolchevique. Según esos rumores. Italia se mantendrá realmente neutral y hasta podría inclinarse, como pasó en la guerra anterior, hacia los aliados occidentales. Por otra parte, no cabe duda que en los actuales momentos la neutralidad italiana resultaría una ayuda más efectiva para Alemania que su inmersión en la guerra armada. Por una Italia neutral pueden entrar en Alemania los elementos de vida y de lucha que comienzan ya a escasear por efecto del bloqueo francoinglés, mientras que una Italia bloqueada a su vez no haría sino complicar el problema. En cuanto a España, que también parece resfriada por la alianza germanosoviética, constituye también otra interrogación. Sus compromisos con Italia y Alemania, sobre todo con la primera, por la decisiva ayuda recibida en la guerra civil, la empujan naturalmente dentro de la órbita italiana; así que su actitud dependerá muchísimo de la de Italia. Pero si Italia se viese forzada a declarar la guerra a la coalición francobritánica, España se vería en grave apuro. Porque, o da garantías a esta última, de una verdadera neutralidad y en ese caso podría mantenerse al margen de la conflagración, o, al menor indicio de condescendencia con Italia, Francia se creería justificada a agredirla para proteger sus desamparadas fronteras de los Pirineos. Muy remoto es que España, tan destrozada como quedó después de su propia guerra, decidiera participar abiertamente en las hostilidades contra Inglaterra y Francia. Pero, si Italia entra en guerra con éstas, no sería del todo descabellado admitir la posibilidad de que aquella potencia violara resueltamente la neutralidad ibérica para atacar a su enemiga por el sur. No le sería difícil, en rápido movimiento, desembarcar en España suficientes tropas y materiales de guerra para amenazar a Francia ni volver a hacer de las Baleares una base naval y de aviación desde donde podría atacar el meridión francés y entorpecer las comunicaciones francesas con Africa. Italia, no se olvide, tiene ya perfectamente practicado este movimiento y sabe muy bien el camino por haberlo andado ya durante la contienda española.

Observamos que, sin querer, hemos encauzado estos comentarios por las vías quebradas y engañosas de las predicciones. No vayamos más lejos por ahí. Mas expresemos ardientemente nuestra convicción de que esta guerra, como todas las guerras, es la manifestación de las fuerzas demoníacas que todavía se apoderan de los hombres y de las naciones para lanzarlos a la ruina. Si esta guerra se hace general, como, por leyes y circunstancias poderosísimas, tiende a hacerse, no cabe duda alguna: significa el fin de un ciclo histórico, el derrumbe entre lágrimas y sangre de nuestra civilización y la entrada, quizá, en esa larga noche medieval que profetiza Berdiaeff para la historia y en la cual se gestará la alborada de una nueva civilización. ¿Será esta más humana, precisamente por ser menos **humanista**—en el sentido secular, laico, antropocéntrico de la palabra—o se repetirá la historia de la edad moderna en que el hombre, tan ufano de sus propios poderes y tan deslumbrado por sus propias creaciones, se convirtió en un luzbel frío, razonador, materialista y cruel y acabó lanzándose a la desesperación y la ruina?

De todos modos, en este panorama, percibimos un tenue rayo de esperanza. Tal vez no sea tarde aún. Tal vez se evite la general destrucción de una guerra universal. Tal vez el haberse hallado tan cerca

del abismo suscite en el hombre moderno un acto de contrición, un retorno a las fuentes eternas, una salida de sí mismo, donde buscándose a sí ha acabado por perderse, para buscarse en el amor y en la gracia de Dios y en la obediencia a Sus altísimos propósitos, un religarse a El, en una palabra, un renacimiento de la espiritualidad y el paso a una religiosidad más alta, más depurada, más genuina que ésta de fórmula y de superficie que ha sido impotente para evitar las catástrofes de la historia. Un tenue rayo de esperanza, al cual nos asimos con toda nuestra fuerza y toda nuestra convicción.—**P. G.**

✧ ✧ ✧

CONGRESOS INTERNACIONALES PRO PAZ

¿Y en medio del desconcierto, la angustiosa expectación, inclusive el pesimismo, que prevalecen en el mundo, no resulta extemporáneo pensar todavía en congresos pacifistas? ¿Es tiempo aún para hablar de la paz, para trabajar por la paz, sobre todo fuera de las cancillerías y los protocolos? Seguramente que sí. Jamás es tarde para una palabra de paz. Jamás es tarde para concentrar el esfuerzo de hombres y mujeres, de diversas naciones, que han comprendido el significado de la bienaventuranza evangélica: "Bienaventurados los pacificadores". Sobre todo, los trabajos pro paz resultan ahora, justamente por el hecho de la guerra europea, de vital importancia para los países americanos. Estos deben mantener a toda costa la paz en el continente. No por el sentimiento egoísta y díscolo de querer mantenerse en pie mientras los demás ruedan. No, sino porque salvándose de la destrucción, América podrá y deberá acudir, con la plenitud de sus jóvenes energías, a la reconstrucción del mundo.

Es alentador, entonces, que los trabajadores de la paz no desmayen y sigan desarrollando con denuedo redoblado su benefactora actividad. Nuestra distinguida colaboradora Miss Heloise Brainerd, Presidenta del Comité de las Américas, de la **Liga Internacional Femenina Pro Paz y Libertad**, nos informa de la próxima celebración de dos congresos convocados y auspiciados por esta organización. El primero se efectuará en la Habana, del 5 al 9 de Enero de 1940. El Gobierno cubano ha ofrecido su colaboración y el Rector de la Universidad ha concedido todo el plantel universitario para sede del Congreso. Se esperan delegaciones de todos los países americanos, así como de los principales de Europa, y además de la India, Australia, Nueva Zelandia, Sudáfrica y China.

En Wáshington, E. U. A., se reunirá otro Congreso, del 26 al 28 del mismo mes, patrocinado por el **Comité para la Paz y el Desarme**, que representa once agrupaciones internacionales de mujeres pacifistas.

Se recordará que en plena guerra europea, en 1915, la **Liga Femenina** antes mencionada celebró una gran reunión pro paz en la Haya, que fué un verdadero acontecimiento, dadas las circunstancias de aquellos tiempos. El estallido de la presente guerra no sólo no interrumpirá trabajos similares, sino que, dada la experiencia anterior, los hará más urgentes y necesarios.

Entendemos que la **Liga Femenina** tiene delegaciones o subcomités en casi todos los países americanos, por lo cual es de esperarse y de desearse que a las Conferencias o Congresos mencionados asistan nutridas delegaciones de dichos países. La joven América debe pasar lista de presente cuando se hacen esfuerzos en favor de la paz mundial.—**P. G.**

Revista de Revistas

The End of Economic Man in Europe, por PETER F. DRUCKER. (En Harpers Magazine, N. York, Mayo, 1939).—El capitalismo y el socialismo, que por un momento han aparecido como rivales en la escena de las luchas humanas, se basan ambos sobre el concepto del "hombre económico". "La esencia del nazismo es la tentativa de establecer una **sociedad no económica**, una sociedad más allá del capitalismo y el socialismo, en que el rango social, la función y las satisfacciones del individuo no están determinadas por lo económico ni basadas en él, sino basadas en un principio no económico". El nuevo concepto del hombre, concepto no económico, que el nazismo ofrece como base para la constitución de la nueva sociedad, es el del Héroe, del Hombre Heroico. Pero el nazismo caerá, no tanto por su brutalidad, por su opresión de las minorías, por su supresión de la libertad, sino porque su propio concepto del Hombre Heroico fracasa. Las masas alemanas acabarán por repudiarlo definitivamente, porque es un concepto asocial y anárquico. El sacrificio de este Hombre Heroico es un sacrificio sin propósito, y esta idea del sacrificio por el sacrificio tiene que fracasar; el pueblo necesita, ante todo, vivir. Para darle justificación, pues, al sacrificio impuesto a las masas, tan vacío de sentido, el nazismo ha tenido que inventar enemigos internos y externos, ha tenido que crear **demonios** que sean blanco de ataques, que mantengan a alta tensión la belicosidad popular, que aparezcan como culpables de los fracasos del régimen. Estos **demonios** son los bolcheviques y los judíos.

Por otra parte, la desesperación en que se ven sumidas las masas por el sufrimiento económico, suscita en ellas el ansia, la necesidad del **milagro**. Así aparece el caudillo, el guía absoluto, el hombre milagroso en quien se confía como única alternativa de la desesperación, a quien se honra y sigue como a un semidiós. Las masas se echan entonces en brazos del líder y de su sistema. Surge un fanatismo apasionado porque está nutrido de desesperación, porque es lo único que puede salvar de la desesperación.

Sin embargo, la solidez de la sociedad totalitaria, establecida sobre bases no económicas—a saber, procurando que el pueblo se conforme con satisfacciones patrióticas, de orgullo racial, etc.—depende del grado en que las masas acepten las satisfacciones no económicas en vez de las económicas. La sociedad totalitaria basa su economía en la obtención de fondos para hacer frente a sus egresos, particularmente los fuertes egresos que se tragan los armamentos, por medio de la reducción forzada del consumo privado. ¿Hasta qué punto y hasta cuándo soportarán las masas esta reducción que se hace cada vez mayor? Llegará el momento en que la "razón" que se alega para el sacrificio, dejará de ser razón para que el pueblo lo acepte. Y entonces el régimen se derrumbará.

Tales son, sucintamente expuestas, las ideas del autor de este artículo. Su interpretación del nazismo es, sin duda, muy interesante y en lo general muy certera. Pero no son solamente las satisfacciones económicas las que dicho sistema quisiera suprimir, al sustituirlas por otras de índole diferente. El nazismo intenta además imponerse a las satisfacciones de orden espiritual, tiranizándolas, reglamentándolas, pretendiendo absorberlas. Trata de sustituir ciertas satisfacciones no económicas—éticas, sobre todo religiosas, también artísticas—con

otras satisfacciones igualmente no económicas, pero de signo diverso y aun contrario. Así, por ejemplo, la tentativa de suplantar el cristianismo auténtico del Nuevo Testamento con fórmulas neopaganas y un "cristianismo" subordinado a la moda política, el llamado "cristianismo alemán". El nazismo ha invadido las esferas del arte y de la ciencia, pretendiendo definirlos y encajarlos dentro del molde fanático de la concepción nacionalsocialista del mundo y de la vida. Ha querido someter la estética, la verdad y hasta el buen humor a decretos. Goebbels se ha convertido en el dictador del arte y en el inquisidor de la ciencia. No se trata ya de que el arte sea realmente una categoría estética, ni de que la ciencia sea búsqueda y expresión de la verdad; se trata, simplemente, de que el arte sea nacionalsocialista, de que la ciencia sea nacionalsocialista. Y hasta debe haber también un buen humor nacionalsocialista, a juzgar por las excomuniones dictadas por Goebbels contra ciertos actores y autores cómicos, y por el ruidosamente fallido Certamen del Buen Humor Alemán, convocado por él, y en que triunfó un chiste baratísimo y además un tanto sicalíptico.

El nazismo se derrumbará estrepitosamente como concepto de la vida no tan sólo, pues, porque a la larga el pueblo no se conformará con canjear satisfacciones económicas por satisfacciones no económicas, sino principalmente porque se le ha querido obligar a canjear también sus aspiraciones y satisfacciones artísticas, éticas y religiosas por satisfacciones arbitrariamente dictadas y brutalmente impuestas por el despotismo. Lo cual quiere decir obviamente que por esta última razón dejan precisamente de ser satisfacciones reales y hondas. Habrá, pues, una profunda inquietud económica; pero a ella se unirá una inquietud espiritual todavía más honda. Cuando estas dos inquietudes en conjunción crezcan y se arremolinen lo suficiente, el régimen nazi se desmoronará como los montículos de arena alcanzados por la creciente.



El Crepúsculo de la Civilización, por JACQUES MARITAIN. (En **Sur**, Buenos Aires, Junio, 1939).—El gran filósofo francés analiza las causas del crepúsculo de la civilización occidental, o sea, de la crisis del humanismo moderno, deslinda las grandes fuerzas anticristianas del presente y su significación espiritual y se plantea, por último, la tarea que los cristianos de hoy tienen que acometer.

El error del humanismo clásico ha sido, según Maritain, el de sustentar una concepción **antropocéntrica** del hombre y de la cultura, "la idea de una naturaleza humana encerrada en sí misma o bastándose absolutamente a sí misma". Con él ha ido vinculado el racionalismo, de modo que "la razón ha caído en peligro por la adoración de la razón, el humanismo ha sido comprometido por el humanismo antropocéntrico, por el humanismo malogrado". Contra esto se ha levantado una marejada de irracionalismo que ha venido a parar en el antihumanismo. Se requiere un humanismo igualmente alejado del antropocentrismo y del irracionalismo: es el humanismo cristiano, que se orienta no hacia el **individuo-dios**, sino hacia la **persona imagen de Dios**, un humanismo teocéntrico, integral, cuya expresión política será la democracia orgánica que evitará "los errores homicidas del liberalismo individualista".

Las grandes fuerzas anticristianas, o, en otras palabras, las fuerzas que se oponen a la aparición de este humanismo teocéntrico, cuya ausencia determina fundamentalmente el crepúsculo de la civilización occidental, son las que, por su aspecto político, se engloban dentro del término común de **totalitarismo**. Son el totalitarismo de la **comunidad social** (comunismo), el del Estado político (fachismo) y el de la **comunidad racial** (nacionalsocialismo). Sería preferible llamarlas fuerzas

"anticrísticas", pues más que una oposición a las doctrinas cristianas se trata de una oposición a la presencia y acción de Cristo en la historia. Los tres totalitarismos son ateos en presencia del concepto cristiano de Dios. El comunismo es un **ateísmo** seudocientífico abierto; los otros dos sistemas afirman la idea de Dios, pero desfigurada y pervertida: el dios que invocan es un genio o demonio protector de un pueblo, Estado o raza: es "una especie de **parateísmo** o seudoteísmo demoníaco que..... no es menos anticristiano que el **ateísmo**". Los tres sistemas combaten contra Cristo, siembran el odio, suscitan "demonios homicidas" y su solución de los problemas sociales consiste en convertir a las masas "en esclavos que se creen felices". A todo esto hay que oponer el humanismo teocéntrico, integral, el "humanismo de la Encarnación", que fomente una profunda transformación social orientada hacia un orden que sea "la refracción temporal de las verdades evangélicas".

Para esto se necesita, en primer término, "una profunda renovación de la conciencia religiosa". "Puede que sean necesarios ante todo mártires del amor al prójimo". Y no es cuestión tanto de un aparato externo cuanto del "testimonio y la acción perseverante del espíritu cristiano". A la soberanía del odio hay que oponer la soberanía del amor. Y hay que llevar este espíritu a la acción, trascendiendo cuestiones de división en izquierda y derecha. La filosofía política que salvará al occidente de esta crisis letal no tiene que ser de derecha o de izquierda: tiene que ser, sencillamente, **verdadera**.



Los Cristianos y la Crisis Internacional (Christians and the international crisis), por JOHN COLEMAN BENNETT. (En **Christendom**, New York, Primavera, 1939).—El autor de **Salvación Social**, libro que ha llamado mucho la atención en los círculos de filosofía social de habla inglesa, escribió este artículo antes de que estallara la nueva guerra europea. Pero se encuentran en él admirables premoniciones. Después de revisar el penetrante estudio de Maritain, viene muy bien examinar éste, ya que constituye un esfuerzo de aplicación concreta del espíritu cristiano a una situación dada y más o menos definida.

El artículo empieza con la categórica afirmación de que en la presente situación internacional no existe ninguna orientación política en que los cristianos puedan tener completa confianza. La política internacional presente es tan cínica y tan inmoral como la del siglo XIX. ¿Cuáles son las convicciones que pueden guiar a los cristianos en medio de los acontecimientos actuales? Helas aquí, brevemente resumidas:

1a—Debemos recordar constantemente que en todos los problemas de nuestra época estamos tratando con **seres humanos**. Unos pueden ser perversos; otros pueden ser simplemente enfermos. Pero, cualquiera que sea el caso, ni la fuerza ni el ostracismo pueden regenerarlos o curarlos.

2a—Las naciones democráticas deben a toda costa evitar el sentimiento de propia justicia. No deben suponerse exentas por completo de los males que aparecen en los regímenes totalitarios.

3a—De manera muy peculiar, los cristianos deben darse cuenta del grado de maldad que implica todo empleo de fuerza militar, especialmente cuando se trata de una guerra general, y más todavía en virtud del carácter que asumen los métodos modernos de combate.

4a—Los cristianos no pueden depositar su confianza en ninguna medida política. No pueden tampoco ofrecer un programa para "detener a Hitler", pero a ellos están confiados aquellas fuentes de sanidad y magnanimidad sin las cuales tanto Hitler como los que quieren detenerlo con las armas dejarían convertido el mundo en un infierno.

Termina el autor haciendo notar que esas convicciones no pueden siempre determinar decisiones políticas concretas, pero sostiene que

cuando menos eliminan toda posición que suponga audazmente que una cruzada militar contra el fachismo podría salvar algo que realmente valiera la pena de salvarse. El cristianismo no debe rebajarse al nivel de los expedientes políticos del momento.

Después de escrito este artículo, ha estallado la guerra. Millares y millares de cristianos polacos, alemanes, franceses e ingleses se han visto de pronto cara a cara, en terreno que no podía ser más concreto e inmediato, con los problemas éticos y religiosos que implica una guerra entre pueblos que tienen—Alemania inclusive, a pesar del neopaganismo nazi—un común tronco cristiano. Esos problemas, tan discutidos teóricamente en conferencias y cenáculos filosóficos y religiosos, son apremiantes y agudos para los cristianos que han empuñado las armas al llamado de su país y que saben que en la línea enemiga hay también cristianos como ellos. Es peligroso abandonarse a soluciones festinadas y a fórmulas apresuradamente elaboradas, pero, por otra parte, la cuestión de cuál deba ser la actitud del cristiano ante la guerra moderna adquiere una urgencia extraordinaria y demanda más extenso y profundo estudio. La guerra plantea a la conciencia cristiana una crisis mortal y se hace en extremo urgente arribar, si no a fórmulas precisas y a preceptos rigurosos, cuando menos a una orientación fundamental. Sólo la conciencia cristiana posee aquellos elementos espirituales dinámicos que pueden salvar al mundo, mas ¿qué sucederá si la conciencia cristiana se ve al fin y al cabo arrastrada por el remolino diabólico de la guerra y es por él embotada y pervertida? ¿Qué esperanza podrá quedarle reservada al mundo occidental que parece iniciar ya su melancólica agonía?

✧ ✧ ✧

La Tradición del Personalismo Francés, por EMMANEUL MOUNIER. (En **Sur**, B. Aires, Junio, 1939).—Encontramos también este notable artículo, pero en inglés, en la prestigiosa revista **The Personalist**, que dirige en Los Angeles nuestro ilustre colaborador el doctor Ralph Tyler Flewelling. Mounier es el jefe del Movimiento **Esprit**, de Francia, y director de la revista, órgano del mismo y que lleva el propio nombre.(*) En su trabajo procura precisar las fuentes filosóficas que han ejercido en Francia una influencia determinante en el desarrollo del movimiento personalista (o **personista**, como seguimos proponiendo nosotros). Figura como precursor el gran pensador Pascal, que se sublevó contra el cartesianismo imperante que, según Maritain, había conducido el pensamiento por dos senderos fatales: un racionalismo idealista y un materialismo mecanístico. Pero el hombre que resume mejor la tradición personista francesa es Maine de Biran, incomprendido en su tiempo y cuya obra filosófica no se publicó sino hasta veinte años después de su muerte. Renouvier es el único filósofo que ostentó el nombre de personista, pero su sistema es un personalismo ''cerrado'' que, según Bergsón, dejó escapar la esencial trascendencia de la persona. Debe mencioanrse muy particularmente a Charles Péguy, que murió durante la guerra pasada, y ''cuya estrella asciende cada día en el firmamento de la juventud francesa''. Kierkegaard ha ejercido también notable influencia, al través del movimiento barthiano, como se observa en el joven y vigoroso escritor protestante Denis de Rougemont. La fenomenología alemana es otra influencia formativa de suma importancia y se agrupa en torno de las colecciones de obras ''Búsquedas Filosóficas'' y ''Filosofía del Espíritu''. Con ella están relacionados Berdiaeff y P. L. Landsberg. Su más eminente representante es Gabriel Marcel. Con todo esto, y con las tendencias convergentes de Maritain y Le Senne, puede decirse que el pensamien-

(*) Acabábamos de arreglar con M. Mounier su colaboración para LUMINAR, cuando estalló la guerra. Tememos que esta circunstancia nos prive de ella. (N. del D.)

to francés está ya emancipándose de las filosofías de lo impersonal que lo habían tenido encadenado.



La Guerra, el Estado y Nuestra Fe (War, the State and our Faith). por TSUNEGORO NARA. (En **The Estudent World**, Ginebra, Cuarto Trimestre, 1938).—Tenemos aquí un trabajo en que se hace el esfuerzo por reconciliar la ética cristiana con la llamada "ética nacional". En este caso se trata del Japón, país cuya ética en las relaciones internacionales ha quedado tan desprestigiada a raíz del ataque a China y con motivo de la enconada campaña militar que lleva a cabo en territorio de ésta. Con esto queda dicho cuán interesante debe parecernos este artículo de un joven estudiante cristiano, en quien la lealtad a Cristo y el amor a su nación están profundamente arraigados.

Desde luego, hay que advertir que en el actual estado de cosas un japonés no puede expresarse con toda libertad y que por consiguiente hemos de ser considerados con el articulista cuando se encara con problema tan vital. Sin embargo, precisamente por lo anteriormente advertido, hay que admirar la valentía con que establece ciertos principios fundamentales que podrían ser resumidos así: No se debe procurar armonizar artificialmente dos cosas diferentes, sólo para obtener una vida más fácil en el mundo, sino tratar de entender más profundamente el Evangelio; el cristianismo no debe identificarse ingenuamente con el pacifismo, pero todas las guerras deben considerarse como resultado de la vida pecaminosa del mundo entero; en virtud de ello, los cristianos debemos sentirnos responsables en parte del estado de guerra y de los males que de él resultan; en el Japón, los cristianos se encuentran desvalidos ante las pretensiones totalitarias del Estado y no les queda más que someterse a ellas, puesto que carecen de poder adecuado de resistencia; pero el problema no es resistir a los poderes seculares, sino vencerlos por medio de la fe "que vence al mundo".

El autor sostiene que los cristianos japoneses deben ser leales a su Estado y que no solamente deben estar sometidos a la "ética nacional" sino ser más leales a ella que los demás. Pero es necesario que se procure que la ética cristiana impregne y eleve la "ética nacional"; que vaya con ella la segunda milla, según el precepto evangélico. En este punto nos parece que falta mayor elaboración, si tal es posible. De otro modo, la cuestión queda en una gran vaguedad. ¿Qué es eso de la "ética nacional"? ¿Cómo es posible que el cristiano se someta a la "ética nacional" en aquellos casos en que evidentemente dicha ética no es sino falta de ética, en que la moral del Estado consiste en la ausencia de moral, en que la razón de Estado no sólo es sinrazón sino contrarrazón y contramoral? Seguramente que es muy difícil en los tiempos actuales, cuando el Estado domina por completo la propaganda, que un ciudadano común y corriente pueda darse cuenta de la verdad de los actos ejecutados por su gobierno en la esfera de las relaciones internacionales. He aquí otro problema aún cuya urgencia es obvia y para el cual no se han podido formular todavía soluciones concretas. Pero de una cosa no hay duda. Si entendemos bien el espíritu de las enseñanzas de Cristo, llega, puede llegar el momento en que la quiebra que separa la ética cristiana de la llamada "ética nacional" se hace tan patente, que el cristiano leal a sus convicciones no puede menos que rehusar conformarse a esta última. Y entonces, no es verdad que no le quede otro camino sino someterse a las demandas totalitarias del Estado; le queda siempre, cuando menos, el más glorioso de todos: el del martirio.



Poesía y Filosofía, por MARIA ZAMBRANO. (En **Taller**, Méxi-

co, Julio, 1939).—Se traza magistralmente la diferencia que existe entre la aproximación filosófica y la aproximación poética a la realidad. Ambas, filosofía y poesía, se inician con el asombro, la admiración, el pasmo reverente ante las cosas, ante el cosmos. Pero entonces surge la diferencia que las separa bruscamente. La filosofía reacciona contra este asombro primitivo, no quiere abandonarse a él, quedarse sumergida en él; sino que, arrebatándose a su fascinación, violentándose para liberarse del éxtasis original ante las cosas, se entrega a una labor dialéctica, de averiguación, de persecución de esencias últimas y claves finales, de sistematización y racionalización. "La filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento". En tanto, la poesía se entrega a las cosas; éstas, a su vez, se entregan a ella. La poesía no se separa violentamente de las cosas para buscar el sentido de las cosas, como lo hace la filosofía. Sino que las cosas le entregan su sentido, precisamente porque no existe ese desgarramiento, esa separación. Mientras el filósofo busca, el poeta posee. Posee ya desde el principio. Llega de un golpe a la meta que el filósofo no alcanza—¿la alcanza alguna vez?—sino después de largos y fatigosos rodeos dialécticos. El filósofo busca obtener por la razón lo que el poeta recibe desde luego por donación, por "gracia".

He aquí un pensamiento que llama a meditación, a honda y ferviente meditación: que la **verdadera verdad** no es fría, estática, inmóvil, esperando ser alcanzada, pero indiferente al esfuerzo del buscador; que la **verdadera verdad** se da, se entrega por gracia, en un acto de misericordia; que viene al encuentro del que la ama, como el padre de la parábola al encuentro del pródigo; que para ello es indispensable ponerse en trance de necesidad, ser humilde de corazón; que todo conocimiento, en fin, es una **revelación** por gracia y no una conquista; que el mito de Prometeo ha de ser sustituido por la realidad eternal de Belén y del Calvario: el Logos que vino a nosotros, "hecho carne", y se dió a sí mismo por nosotros, "lleno de **gracia** y de **verdad**".

✧ ✧ ✧

Foi et Vie, de París, en sus números 103-104, publica algunas de las cartas escritas en la prisión por pastores alemanes, víctimas del nazismo. La policía del régimen confiscó la edición. Sólo unos veinte ejemplares se salvaron y uno o dos de ellos se filtraron al extranjero. Impregna estas cartas una fe ardiente y una dolorosa firmeza.

✧ ✧ ✧

Sobre el pungente problema de los refugiados o apátridas (sin patria), escriben inteligentemente: en **Sur** (B. Aires, Abril, 1939). Gina Lombroso; en **Esprit** (París, Julio, 1939). W. Oualid, A. de Lilienfeld, G. Zérapha y otros autores.

✧ ✧ ✧

Claridad, de Buenos Aires, dedica un excelente número (Febrero-Marzo, 1939) a la candente cuestión de las persecuciones raciales. Emplaza una poderosa batería antirracista, con piezas tan formidables como Maritain, Silone, Rolland, Einstein, Goyau, Tagore. La misma revista dedica varios artículos de su número de Junio al gran portorriqueño Eugenio María de Hostos, a cuyo homenaje contribuyen Leo. S. Rowe, Pedro de Alba, Antonio S. Pedreira y otros autores.

✧ ✧ ✧

Agradecemos a las diversas revistas que han reseñado los últimos números de LUMINAR—entre las cuales se cuentan **Claridad** (Buenos

Aires), **Pensamento** (Portugal), **Revista Nacional de Cultura** (Caracas), **Letras de México**, etc.—sus generosas referencias.



La ya citada y muy enjundiosa revista **Pensamento**, que dirige el culto escritor portugués Antonio Tavares, nos hace además el honor de reproducir en su número del 1º de Julio la bella composición "Sencillez", de nuestro colaborador el poeta Efrén N. Mata, publicada en nuestro número del Invierno pasado.



Nuestros últimos canjes: **Tribuna Cultural** (Montevideo), **El Economista** (México), **Revista das Academias de Letras** (Río de Janeiro), **Sacra Lux** (Río de Janeiro), **Christendom** (New York), **Taller** (México), **Motivos** (La Paz, Bolivia).

—P. G.

Revista de Libros

EN BUSCA DEL CRISTO DE LOS EVANGELIOS

O Manto de Purpura, por **Miguel Rizzo, Jr.** (Editorial Mocidades, Sao Paulo, Brasil, 1939).

Durante el proceso a que se sometió a Jesús antes de condenarle, por tres veces le cambiaron el vestido. En el palacio del déspota Herodes éste le escarneció y mandó que le vistieran una capa resplandeciente y así desfigurado lo regresó a Pilatos. Por segunda y tercera vez se efectuó el trueque de las vestiduras de Jesús en el pretorio de ese procurador romano. Tal parece que en estos acontecimientos hay una advertencia de las deformaciones que en el futuro habría de sufrir el cristianismo, puesto que no han sido esas las únicas veces en que enemigos o aún pretensos partidarios de Cristo han adulterado su figura y su doctrina.

Presentar la figura real del Maestro, quitando los ropajes artificiales con que a menudo la han cubierto amigos y enemigos, buscar esforzada y honestamente, entre un cúmulo de inexactitudes y aun de falsedades la verdadera doctrina cristiana y proclamarla en mensaje alentador y optimista, es el propósito del autor de un libro escrito en portugués, que ha llegado a nuestras manos. Se trata de ''O Manto de Purpura'' que se debe a la pluma del brillante escritor brasilero Miguel Rizzo.

En el primer capítulo se apunta la tarea, y cuando se llega al final del libro, queda en el espíritu la impresión innegable de que el autor logra cumplidamente su propósito. A través de páginas luminosas y profundas, se va perfilando ante nuestros ojos la figura fascinante del Nazareno, no como la presentan los enemigos jurados de su causa, tampoco como la describen pretendidos amigos suyos, entre los que se cuentan escritores muy eruditos, pero sin suficiente capacidad espiritual para comprenderlo, ni con las deformaciones que en su persona ponen intereses sectarios injustificables. Y aquí el autor señala un hecho significativo: no basta ser un erudito, ni poseer toda la información posible acerca de Jesús, para comprenderlo; ni el otorgar un frío asentimiento intelectual a sus doctrinas concede calidad de cristiano; es necesario brindar el corazón a la influencia redentora de Cristo para experimentar el cristianismo en carne viva. Fuera de eso, nada es bastante.

Son de grande interés los capítulos destinados al estudio de los Evangelios apócrifos, las biografías de Jesús y al objeto de la fe cristiana. El libro forma un conjunto sólido y hermoso y hay que agradecer al autor la visión que nos presenta del Cristo de los Evangelios, del Cristo cuya contemplación deslumbra siempre a las almas sinceras y nobles, con el esplendor de su santidad, con la dulzura fascinante de su amor, con el dinamismo de su influencia santificadora y con el tesoro indescriptible y sin igual de su gracia infinita.

Contemplémoslo, tal como El es.

Ernesto Olvera

LA RELIGION EN UNA EPOCA REVOLUCIONARIA

Cristianismo Revolucionario (Revolutionary Christianity), por **Sherwood Eddy.** (Willett, Clark & Co., Chicago, 1939).

Sherwood Eddy puede ser considerado, junto con Reinhold Nie-

buhr, John Macmurray, Kirby Page, Stanley Jones, John C. Bennett y unos cuantos más, como uno de los más brillantes escritores cristianos de vanguardia. Como conferenciante, autor y organizador de juventudes, su carrera ha sido distinguida y extensa. Representa lo que podría llamarse la tendencia radical cristiana. (Véase en nuestro Vol. II, Nº 1, pág. 130 nuestra revista de un libro similar, "Rebel Religion", por Plowright).

Explícanos el propio autor, que el libro ha sido escrito en dos tiempos. Constituyen el primero la mitad de los capítulos, diez por todos. Esta primera parte, que es la que se concibió originalmente, llevaba por título "¿Qué es el cristianismo?" y se abre con una referencia a la obra de Harnack que ostenta el mismo nombre. La segunda parte del libro, escrita en plena crisis mundial de 1938, viene a ser por sí sola una segunda obra, aunque íntimamente conectada con los anteriores capítulos, y es la que propiamente justifica el título que posteriormente se dió a todo el libro. Al ir penetrando en los postulados esenciales del cristianismo, el autor advierte que la religión de Cristo es revolucionaria y apocalíptica, y entonces dedica los últimos capítulos de su obra a exponer con más amplitud y claridad su hallazgo.

Comienza, pues, este trabajo con una revista históricocrítica de la aparición y desarrollo del cristianismo y de los conceptos dominantes respecto a él que han prevalecido en las varias épocas de su historia. Llega a la conclusión de que el Reino de Dios—la realidad predicada por Jesús—es "bipolar", o sea, a la vez e inseparablemente personal y social; es además "bifocal", es decir, incluye la religión "de Jesús" y la religión "acerca de Jesús". En el curso de su desarrollo, el cristianismo ha tenido que efectuar tres ajustes principales con la ciencia. En el siglo XVI tuvo que revisar su concepto del Universo a la luz de los descubrimientos de Copérnico. En el siglo XIX tuvo que revisar su concepto de la creación y la Naturaleza en vista de los postulados darwinianos. Hoy día tiene que efectuar un ajuste que es quizá más importante y difícil que los anteriores: revisar su concepto del hombre y de la sociedad a la luz de la ciencia moderna de la Economía. Rechazamos, dice Eddy, la idea de Marx respecto a la religión y sus métodos de violencia; pero necesitamos su interpretación económica para entender la actual situación del mundo. Queda así fijada con más o menos claridad la posición del autor.

En su análisis del cristianismo Eddy se resiente de marcadas influencias modernistas o del llamado "liberalismo religioso". Esto se ve particularmente en su tratamiento crítico de las fuentes documentales y en su concepto sobre la Persona de Cristo. Pero nos parece acertado su hincapié en la centralidad del Reino de Dios, como un nuevo y perfecto orden de cosas que, siendo de índole eterna y superhumana, tiene una real y actual proyección en la historia presente, en el tiempo y el espacio actuales. El eje de la obra es la convicción de que el cristianismo debe ser interpretado y vivido como una fuerza revolucionaria destinada a transformar todas las formas de la sociedad. Reconociendo la importancia decisiva del factor económico en los males que el mundo sufre hoy día, Eddy lleva esa fuerza revolucionaria al campo económico, y convoca a los cristianos a trabajar por substituir la propiedad privada y monopolizadora de los principales medios de producción por una propiedad social. Es decir, está en favor de un socialismo de tipo cristiano. Cuatro son, para él, los requisitos o principios de un orden social cristiano: justicia, libertad, abundancia, fraternidad. Admite de buen grado el contenido espiritual de los mismos, pero sostiene que la gran necesidad de nuestra época es darles expresión y realidad económicas. La **justicia** exige la socialización de las fuentes de producción; la **libertad** requiere, para ser efectiva, oportunidades económicas para los desposeídos, porque la "posesión constituye nueve puntos de la ley"; la **abundancia** debe ser también mate-

rial y hacerse extensiva a todas las clases sociales; la fraternidad verdadera sólo es efectiva cuando incluye igualdad de oportunidad económica para todos. Puede verse muy bien la influencia de Marx en estos postulados y el autor confiesa que el célebre teórico del socialismo ha sido para él un estímulo, una ayuda, a la vez que un reto; pero en cambio precisa los puntos fundamentales en que repudia la filosofía social de Marx.

Cierra la obra comparando rápidamente el éxito logrado por el comunismo, según el experimento ruso, y los sistemas fachistas, según operan en Italia y Alemania. Ni uno ni otro de estos sistemas muestran el camino de una verdadera salvación. El fachismo, especialmente el de tipo nazi, es el "régimen más brutal, bárbaro y demoníaco de la tierra"; y en cuanto al comunismo, se ha mostrado como un régimen de odio y destrucción: "Marx como profeta del desastre ha hecho su trabajo. Ha destruido pero no puede crear. Puede odiar pero no puede amar".

El cristianismo es una religión revolucionaria. El cristianismo tiene el camino. Los cristianos, sorteando los errores fachistas y comunistas, deben trabajar activamente por un cambio radical en la esfera económica.

El hincapié de Eddy nos parece muy oportuno y muy indispensable. El cristianismo no podrá ser jamás una fuerza revolucionaria mientras no logremos dar a sus postulados y a su espíritu una expresión concreta y actual. Y esto debe hacerse forzosamente incluyendo la esfera económica. Nos parece, sin embargo, que hay que precaverse contra el riesgo de identificar demasiado estrechamente la justicia económica con el sistema socialista, pues podría incurrirse en el error de creer que el establecimiento del socialismo sería ya la realización del ideal cristiano en ese respecto. Finalmente, el cristianismo tiene que ser una religión revolucionaria hasta dentro del socialismo establecido. Porque el socialismo hecho régimen será también un régimen contaminado por el pecado. Porque el cristianismo sólo puede dejar de ser revolucionario, en el sentido temporal del término, cuando se haya establecido en toda su plenitud sobre la tierra el Reino de Dios. Y el socialismo, per se, no será todavía, ni con mucho, ese Reino. No importa cuán primario y determinante pueda llegar a ser el factor económico en la vida de la sociedad—y estamos de acuerdo en que mucho tenemos que agradecer a Marx por su ayuda para advertir esa importancia—el origen último del mal es la pecaminosidad humana, su raíz última está en el corazón del hombre, su esencia última es una honda perturbación de las relaciones de la creatura humana con su Creador. Y mientras esas relaciones no se restauren a su debida índole., mientras el mal no sea desarraigado del corazón humano, el mal persistirá a pesar de todos los cambios de la economía. Y eso no puede ser más que por los misterios de la Reconciliación, de la Regeneración, de la Gracia. De modo que la acción revolucionaria del cristianismo es más radical aún que todos los radicalismos económicos. Debe incluir cambios económicos, sin duda alguna, y en ese sentido debe ser también revolucionaria en lo económico; pero no debe olvidarse que la verdadera revolución que tiene que operarse en el mundo es una revolución espiritual. Sin ella, las revoluciones políticas y económicas son apenas paliativos del mal social.

Así y todo, el libro de Eddy es estimulante. La tendencia que representa es indispensable. Sin ella, el cristianismo se torna inocuo y su fuerza transformadora se disipa en un idealismo impráctico y una piedad ineficaz.

QUE ES LO QUE DEBE ENTENDERSE POR FILOSOFIA

Da Filosofía, por **Delfim Santos.** (Impresa Portuguesa, Porto, 1939).

¿Qué es esencialmente la filosofía? He aquí el problema que se propone en este concienzudo opúsculo nuestro eminente colaborador Delfim Santos, catedrático de cultura portuguesa en la Universidad de Berlín, y uno de los prohombres del pensamiento lusitano actual. Comienza despejando valerosamente el campo de su estudio con la afirmación de que la filosofía no debe confundirse ni con la ciencia ni con el arte. "La filosofía debe ser filosofía". Tiene su propia e inconfundible esfera.

Se ha creído a menudo que la tarea de la filosofía consiste en buscar soluciones a los problemas que la complejidad del ser y de la realidad ofrecen a la reflexión del hombre. Si encontramos términos opuestos, contrastes y contradicciones, la filosofía tiene el deber, según esa idea, de no descansar sino hasta ofrecer una fórmula que reconcilie los opuestos, que reduzca a un común denominador las diferencias y contrastes, que resuelva en una síntesis final y sin resquicios todas las contradicciones. Delfim Santos, elaborando la tradición filosófica de Kierkegaard y de los existencialistas alemanes contemporáneos, protesta ardientemente contra ese concepto de la realidad y de la filosofía. La coherencia, nos dice, no solamente no es criterio seguro de verdad sino que muchas veces es señal de falsedad. En el decurso de su historia, la filosofía, falseando su verdadera misión, ha querido seguir el mismo camino que la ciencia, y ante la presencia de términos contrarios ha querido hallar una solución, ora devaluando en absoluto uno de los dos términos, ora suponiendo y procurando la reducción completa de uno de ellos al otro. Pero la filosofía debe "tomar las cosas tal como son, y procurar comprenderlas en la profundidad de su existencia contradictoria".

El error de otra actitud que no sea esa consiste en creer, cuando se está en presencia de términos opuestos, que necesariamente se trata de contradicciones lógicas y que son, por eso mismo, resultado de un defecto del pensamiento susceptible de corregirse. Pero eso no es así. Pues se trata de verdaderas antinomias, de aporías (usando la expresión griega), de contradicciones ontológicas; y éstas no pueden tener solución. Así existen; así son. La filosofía tiene como misión comprobar la existencia de esas aporías, procurar evaluar cada uno de sus términos, tratar de establecer los principios de conocimiento adecuados a cada una de las regiones heterogéneas de la realidad, formular una teoría de las categorías. Expuesta así su posición, es obvio que el autor se declara abiertamente por un punto de vista dualista más bien que monista; éste es, en su concepto, engañoso y desfigurador, en tanto que el primero es más adecuado para una mejor comprensión de la realidad.

Encuéntranse expuestas, además, en esto trabajo, algunas posiciones del existencialismo, particularmente por lo que se refiere al concepto de personalidad y a la distinción entre conciencia y espíritu, relegando la primera al rango de "portadora del espíritu" y no de coronamiento o supremacía.

UN NOTABLE ESTUDIO DE ANTROPOLOGIA COMPARADA

Cómo Entiende el Cristianismo al Hombre (The Christian understanding of man), por **T. E. Jessop, R. L. Calhoun, N. Alexeiev, Emil Brunner, Austin Farrer, Walter M. Horton y Pierre Maury.** (George Allen & Unwin, Londres, 1939).

Esta obra se divide en dos partes. La primera contiene estudios críticos de los tres principales sistemas antropológicos que la edad

moderna ha puesto en boga: el concepto de las ciencias, analizado por Jessop; el modernismo humanitario, tratado por Calhoun, y la antropología marxista, discutida por Alexeiev. En la segunda parte se expone el concepto cristiano del hombre y escriben Brunner, Farrer, Horton y Maury, suizo, británico, norteamericano y francés respectivamente.

Jessop toma como tipo del concepto científico del hombre el expresado desoladoramente por Bertrand Rusell, que reduce al hombre a un simple producto de causas ciegas e impersonales, de una "colocación accidental de átomos". Traza los antecedentes y orígenes de este concepto, repasando el desarrollo histórico de la ciencia. Y luego ataca el mencionado concepto sosteniendo que sólo puede elaborarse extendiendo el alcance del método y las conclusiones de las ciencias a una esfera en que ya no tienen autoridad: la esfera de los valores. Por consiguiente, cuando sirviéndose de ciertos postulados científicos, se pretende elaborar una filosofía del hombre, ésta carece en realidad de autoridad científica.

El error del modernismo humanitario consiste, según Calhoun, en exaltar al hombre y sus obras hasta el grado de hacer de la persona humana un absoluto. Se estudian los orígenes e influencias formativas de esta clase de humanismo, escogiendo como tipo el pragmatismo, y se reconoce que en su hincapié en el valor de la personalidad humana y en su esfuerzo por adaptar las instituciones sociales a las necesidades humanas, esta filosofía es mucho más noble y benéfica que otros conceptos del hombre. Pero su efecto pernicioso está en que considera al hombre como un fin en sí mismo, que se basta a sí mismo. A este concepto, Calhoun contrapone el cristiano, según el cual el valor infinito de la persona humana no procede de sí mismo sino de Dios.

Alexeiev, antiguo catedrático de las Universidades de Moscú y Crimea, hace una verdadera autopsia de la antropología marxista, comparándola con la cristiana. Se trata de un trabajo sumamente notable por el vigor y penetración del método analítico que se emplea y por la ecuanimidad y altura de los juicios que se emiten. La exposición es sistemática, ordenada, precisa. Se expone primero la tesis marxista y luego se precisan los puntos de contacto y de diferencia con el concepto cristiano. El hombre, según Marx, es una entidad histórica que debe entenderse en términos naturalistas y materialistas; no tiene valor moral absoluto; sólo en cuanto se identifica con la sociedad. Puntos de contacto con el cristianismo: el hombre como ser social y psicofísico. Diferencias: según el concepto cristiano, el hombre está hecho a la "Imagen de Dios"; es, pues, un concepto que tiene bases trascendentales, se funda en la revelación y la fe, la idea de personalidad y del "hombre interior" le es esencial; el concepto marxista se funda simplemente en la razón, es de carácter exclusivamente inmanente, la idea de personalidad no le es esencial, rechaza el concepto de "hombre interior".

Emil Brunner y nuestro ilustre colaborador Pierre Maury pertenecen a la escuela barthiana; el primero, al menos, muestra grandes influencias de ella, aun si no acepta la calificación precisa de barthiano. Salvo el fuerte colorido que dicha escuela imparte, los dos están fundamentalmente de acuerdo con Farrer y Horton en cuáles han de ser los postulados principales de una doctrina cristiana del hombre. La persona humana es de infinito valor, pero no es un fin en sí mismo, ni ese valor procede de sí mismo; la esencia de la persona humana es de naturaleza trascendental, consiste en su relación con Dios, que ha sido quebrada por el pecado y que sólo puede ser restituida por gracia mediante la obra redentora de Cristo.

Es evidente que la clave de las teorías económicas y sociales que pretenden salvar al mundo actual se encuentra en la antropología que explícita o tácitamente las sustenta respectivamente. Hay problemas;

pero el problema final, el más agudo de todos, es el problema del hombre, de su naturaleza y de su destino. En todo sistema existe como base una teoría del hombre, más o menos elaborada y precisa, pero de todos modos determinante y decisiva. De ahí que las reflexiones sobre el ser y el destino del hombre tengan una importancia capital. Las cuestiones suscitadas por nuestra época, aun aquellas que parecen más impersonales, aun las propias cuestiones económicas, tienen que dirimirse finalmente en el terreno de la antropología. El libro que en estas líneas revisamos es un magnífico estudio en ese terreno, en el cual pone jalones significativos y altamente orientadores.



El Gobierno de Puerto Rico publica en edición conmemorativa—AMERICA Y HOSTOS (Cultural, S. A., La Habana, 1939)—una colección de brillantes ensayos acerca del gran pensador antillano, firmados por una pléyade de escritores perilustres del continente. Entre ellos anotamos a nuestros colaboradores don **Antonio Caso, Mauricio Magdaleno y José A. Fránquiz.** De este último se reproduce el trabajo que publicamos en nuestro número próximo anterior.



El culto escritor cubano don **Félix Lizaso** compila, bajo el título pujante de PASION DE MARTI (La Habana, 1938) algunos artículos y discursos en torno a la figura del gran maestro y libertador. Cuba vive, nos dice, bajo el signo de Martí y su destino está en Martí. Y nos muestra al gran patriota en sus varias facetas de hombre, de escritor, de maestro, de luchador. Una obra cálida, llena de amor, impregnada de noble pasión admirativa.



MANCHAS DE COLOR, del insigne folklorista mexicano don **José G. Montes de Oca**, nos ofrece fascinadoras descripciones de costumbres y lugares saturados de intenso sabor vernáculo. No es posible leer estas páginas sin sentirse entusiasmado con las danzas autóctonas como la de los **pachtlis** y con viejas costumbres como las verbenas y los "recibimientos".



Acusamos recibo de las siguientes obras, que agradecemos cordialmente:

Poesías Escogidas, por **Joao Cabral do Nascimento** (Ed. Biblion, Lisboa).

Historieta de una Larga Oposición a la Historia y José Silverio Jorrín o la Timidez Política, por **Elías Entralgo** (La Habana, Cuba).

El Indio en la Poesía de la América Española, por **Aída Cometta Manzoni.** (J. Torres, Buenos Aires.

¡Así Terminó un Amor!, por **Octampu.** (Callao, Perú, 1938).

Los Altos Estudios Orientalistas en los Estados Unidos de América, por nuestro colaborador el profesor don **Francisco A. Propato.**

El Nuevo Concepto de Estado, por **Pío Jaramillo Alvarado; Consideraciones sobre la Libertad**, por **José Rafael Bustamante.** (Publicaciones del Grupo América, Quito, Ecuador, 1938).

Paisajes Interiores, por **Juan Espéndez Navarro**; **España Leal**, por **Aguilera Malta**.

El Nazismo en Evidencia, por la Organización Popular contra el Antisemitismo. (Ediciones "Alerta", Buenos Aires, 1938).

Soldados do Espirito Santo (Miniaturas), por el profesor **Heráclito Amancio Pereira**. (Impresa Oficial, Vitória, Espirito Santo, Brasil, 1938).

Mujeres en la Vida de Hostos, por **Juan Bosch**. (Publicación de la Asociación de Mujeres Graduadas de la Universidad de Puerto Rico, San Juan, 1938).

Persona, Cultura, Universidad, por **Augusto J. Durelli**. (Buenos Aires, 1939).

Los Guías Espirituales del Hombre y la Humanidad, por el doctor **Rudolf Steiner**. (Ed. Librería Kier, Buenos Aires).

Las Manifestaciones del Karma, por el doctor **Rudolf Steiner**. (Ed. Librería Kier, Buenos Aires, 1939).

Comentarios y Críticas, por **Diego Carbonell**. (Esc. Tip. Salesiana, La Paz, Bolivia, 1939).

Discursos Universitarios, por el doctor **Enrique Molina**. (Ed. de "Atenea", Concepción, Chile, 1939).

Poemas de la Tierra, por **Carlos Carlino**. (Colección Continente, Buenos Aires, 1939).

Parásitas Negras, por **Julián Padrón**. (Editorial "Elite", Caracas, 1939).

Il Poverollo, por **Amorim de Carvalho**. (Ed. Claridade, Porto, Portugal, 1939).

El Mismo Caso (Drama) por **Enrique Avellán Ferrés**. (Publicación del "Ateneo Ecuatoriano", Quito, 1938).

Pampa, por **Fausto Hernández**. (Ed. Cuadernos del Litoral, Rosario, Argentina, 1939).

Reparos a "El Santo de la Espada", por **Diego Carbonell**. (La Paz, Bolivia, 1939).

P. G.



$ 1.00


7842RE
5